Das Problem der Theodizee

(Eine systematisch-historische Untersuchung)

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt von der

philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn.

Von

Hans Kühler

aus Elberfeld.

Elberfeld 1929.

Berichterstatter: **Professor Dr. Max Wentscher.**

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalt.

Seite

Einleitung 5

I. Teil: Grundlegung 7

II. Teil: Lösungsversuche des Theodizeeproblems auf spekulativer Grundlage 17

Kapitel 1: Die Entscheidung des Menschen als Grund des Übels 17

Kapitel 2: Das Übel als urgegebenes Prinzip 28

Kapitel 3: Die Betrachtung des Übels im Zusammenhang einer letztlich optimistischen Weltauffassung . . . 38

Kapitel 4: Die Bedeutung der Unsterblichkeitshoffnung für das Theodizeeproblem 45

Beilage: Das Übel als Erziehungsmittel 48

III. Teil: Der Verzicht auf eine Lösung auf Grund der Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens 53

IV. Teil: Die Lösung des Theodizeeproblems durch eine das Übel überwindende Handlung 72

Bibliographie 86

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548103_0033

Einleitung.

Das Problem der Theodizee, das eine der schwierigsten Fragen im menschlichen Leben behandelt, die nach dem Grund und Zweck des Bösen in der Welt, ist eng mit dem Dasein jedes Menschen verknüpft, und mancher grübelnde Verstand hat darüber Aufklärung erhofft. Von den ältesten Spuren bei den Indern bis zu der heutigen Zeit ist das Problem stets eine Kernfrage des Lebens gewesen, und wir haben manche Zeugnisse, die dem Ringen nach einer Antwort auf diese Frage Ausdruck verleihen. Die Tatsache des Bösen in der Welt und das unablässige Bemühen, Licht in dies dunkle Faktum zu bringen, berühren zunächst nur das praktische Leben, weil eigentlich hier der Brennpunkt des Übels sich befindet. So ist das Problem in allererster Linie eine eminent praktische Angelegenheit, entsprungen aus dem Widerspruch, den sinnvolles und sinnloses Geschehen im alltäglichen Leben bilden. Aber ganz von selbst entwickelt sich meist hieraus zugleich ein spekulatives Interesse für diese Frage, indem man diese mit der Erfahrung gegebenen Tatsachen in einer geistig vertieften Form zu erklären sucht, sie einzureihen in die Zusammenhänge der Wirklichkeit, ihren letzten Grund zu erforschen. Damit wird das Problem Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung, indem man mit Mitteln des Denkens menschliche Not, menschliches Elend, moralisches Verirren und alle daraus resultierenden Erscheinungen in ihren letzten Wurzeln ergründen will.

Durch die Tatsachen der letzten geschichtlichen Entwicklung ist nun das Problem der Theodizee erneut Gegenstand des Interesses geworden. Denn das Dasein des Übels, des Bösen, des Leidens in der Welt hat in den beiden letzten Jahrzehnten einen derartigen Umfang angenommen, daß mehr denn je die Frage nach dem Woher und Warum dieser Tatsache entstehen muß. Der Weltkrieg, dessen Auswirkungen noch heute zu spüren sind, hat in vielen europäischen Ländern ungeheure Umwälzungen hervorgerufen, in deren Gefolge Not und Elend fast an erster Stelle stehen. Not in weitesten Kreisen ist eigentlich die Signatur unserer heutigen Zeit und wie zu allen Zeiten in immer neuen Versuchen man daran ging, dies Problem zu lösen, so muß namentlich heute wieder an den Ketten gerüttelt werden, die die Existenz des Bösen um uns gelegt hat. Es wird schließlich zur Theodizeefrage unsere ganze Lage, unser durch Raum und Zeit begrenztes Dasein.

Und wo wir heute diese Schranken, die uns gesetzt sind, die Tatsache des Übels, in besonderer Weise spüren, so muß die ganze Art und Form unseres politischen, ökonomischen und sozialen Daseins zum Theodizeeproblem werden, weil diese weitgehend den Stempel des Unharmonischen, Leidvollen trägt. Diese Dissonanz des Lebens, verstärkt durch die Folgen äußeren Geschehens, macht sich zu allererst im praktischen Leben geltend, und hier sind die ersten Wurzeln für das Suchen nach einer Antwort auf diese Frage. Daraus kann hinwiederum gerade in der heutigen Zeit ein wissenschaftliches Interesse erwachsen, diese nun einmal gegebene Lage zu klären, Ansichten zu gewinnen über deren letzten Ursprung. Und von einer anderen Seite her kann das Theodizeeproblem für die Wissenschaft von Wichtigkeit werden, nämlich dann, wenn sie sich besinnt auf die Grenzen ihrer Erkenntnismöglichkeit und -sicherheit. So kann für ein theologisches und philosophisches Interesse die Frage nach dem Bösen und dem Leid akute Formen annehmen und eine grundsätzliche Besinnung über seine Eigenart und seine Bedeutung von manchem fordern. Erfolgt diese Besinnung zuerst nur auf wissenschaftlichem Boden, kann sie doch wegweisend und richtunggebend für die Praxis sein, indem sie „regulative Prinzipien" aufdeckt, die für unser Problem eine nachweisliche Bedeutung haben. Hierfür sollen uns aber wieder die geschichtlich aufgetretenen Lösungsversuche Grundlage bilden, indem wir sie auf ihre Haltbarkeit prüfen und untersuchen, ob sie in unserer Zeit noch als Stützen unserer Welt- und Lebensanschauung gelten können.

1. Teil.

Grundlegung.

Eine Theodizee im gemeingebräuchlichen Sinne behandelt die Frage nach dem Ursprung und Grund des Bösen und der Übel in der Welt. Und zwar des Bösen, gemeint einmal im Sinne eines ethischen Wertes bezw. Unwertes, eine weniger vollkommene sittliche Beschaffenheit des Menschen in seiner naturgegebenen Anlage, meist das moralische Übel genannt, und andererseits im Sinne von Übel als physisch erfahrener Disharmonie, sehr oft als Folge des sog. moralischen Übels gewertet. Gegenüber diesen einfach mit der Erfahrung gegebenen Tatbeständen soll „Gott gerechtfertigt" werden. Also ist eine Theodizee im eigentlichen Sinne, ganz wörtlich verstanden, religiös fundiert, indem sie nämlich den Ausgleich herzustellen sucht zwischen einer Vorstellung vom Wesen Gottes und zwar eines guten, gerechten Gottes — Vorstellungen, die andererseits fallen zu lassen, für den Glauben mehr als schwer ist — und den angedeuteten Tatsachen der Erfahrung, die dem zu widersprechen scheinen und Zweifel an der unbedingten Werthaftigkeit dieses Gottes aufkommen lassen. Ein Monotheismus, zum wenigsten praktischer Monotheismus, ist also eine Voraussetzung für das Aufkommen des Problems, und dazu ist notwendig im letzten Grunde eine optimistische Auffassung vom Willen und Wesen Gottes als dem Weltgrunde. Denn Theodizee will eine Rechtfertigung Gottes geben im Anblick der Sünde und des Weltleids, setzt also das Wesen Gottes als gegenteilig bestimmt, als heilig und gut voraus. Dies scheint uns ein mit dem Begriffe Gott unbedingt verbundener Wesenszug zu sein, ein Gott scheint nur eine letztlich günstige Auffassung von seinem Willen und Wesen zuzulassen; aber das muß hier ausdrücklich betont werden, denn es hat Zeiten und Anschauungen gegeben, wo diese uns so allgemeingültig scheinende Tatsache einer andern Auffassung, nämlich der von einem bösen, strafenden Gott, Platz machen mußte oder aber neben jener andern Meinung existierte. Ein Gott, der auf Grund einer Allmachtsanschauung auch das Böse unter sich hat, ermöglicht eine größere Glaubenshingabe an die nicht immer im Sittlichen sich bewegenden Weltvorgänge, aber durch dies Rigoros-Allmächtige leidet natürlich die Vorstellung von einem sittlichen Gott beträchtlich. Bei dieser Fassung des Gottesbegriffes ist die Stellung in der Theodizeefrage eine ganz charakteristische, wie wir dies noch etwa bei der alttestamentlichen

Gottesvorstellung oder bei Calvins Stellung zum Theodizeeproblem deutlich merken werden.

Bei einer anderen Einstellung dem Problem der Theodizee gegenüber finden wir auch die Voraussetzung eines gerechten Gottes, weil das erfahrene Böse nicht mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen ist. Das veranschaulicht das Buch Hiob recht deutlich. Der altjüdische Vergeltungsgedanke, den wir auch heute oft als populäre Theodizee dem Übel gegenüber antreffen, und zwar meist dem physisch erfahrenen, der das Leid einfach als Folge der Sünde betrachtet, hat sich mit der Erfahrungstatsache auseinanderzusetzen, daß ein im sittlich-religiösen Sinn „frommer" Mensch Leid zu erdulden hat, sucht also nach einer Rechtfertigung Gottes da, wo er ungerecht zu sein scheint.

Wenn also, wie wir oben sahen, ein Monotheismus überhaupt Voraussetzung für das Problem im eigentlichen Sinne ist, so ist es leicht verständlich, daß eine solche Frage lange nicht die schwerwiegende Bedeutung hat, wo ein Monotheismus fehlt, wo etwa ein Dualismus, Polytheismus oder Dämonismus die religiösen Vorstellungen beherrschen. Auf dieser Stufe ist eine Lösung leicht zu finden, natürlich taucht die Frage, woher das Böse kommt, wie es zu erklären ist, auf — das wird stets der Fall sein, solange es Menschen gibt — aber es lastet nicht als schweres Problem auf dem Menschen, wie etwa beim Monotheismus. Hier braucht kein Glaube eine Belastungsprobe derart durchzumachen. Vielleicht ist der Entwicklungsgang im religiösen Denken des primitiven Menschen so, daß auf dieser Stufe, wo in einem wilden Dämonismus und Polytheismus sich viele Götter gegenüberstehen, diese gerade dadurch entstanden sind, weil man die verschiedenartigsten, gegensätzlichsten Fakta, wie sie doch die Wirklichkeit handgreiflich immer wieder offenbart, einmal sinnvolles, dann vollkommen sinnloses Geschehen, nicht auf ein und dieselbe Gottheit als Urheber zurückführen konnte und deshalb gezwungen ist, für jedes Ereignis innerhalb derselben Bewertungskategorie eine eigene Gottheit verantwortlich zu machen und so ganz von selbst allmählich zu einem bunten Vielerlei zu kommen. So beruhigt sich der primitive Mensch außerordentlich rasch, denn unter sich kämpfende Dämonen führen eben Gutes und Böses herbei. Der Gegensatz unter diesen Geistern erklärt auch den von ihnen gewirkten Gegensatz, und das genügt für ihn. Die Vorstellung einer sittlichen Gottheit fehlt bei ihm vollkommen, deshalb auch kein Verlangen, diese Gottheit zu rechtfertigen.

Ebenso rasch erledigt sich die Frage auf der nächst höheren Stufe, wo aus diesem Glauben an einen Kampf zwischen Gottheiten ein Glaube an den Kampf zweier feindlicher Prinzipien, des Guten und Bösen wird, wie wir dies beim Parsismus noch sehen werden. Daß es überhaupt Böses gibt, ist auf die Existenz eines solchen bösen Prinzips zurückzuführen. Auf Erden besteht ein Kampf zwischen zwei dualistisch

entgegengesetzten Mächten. Licht und Finsternis kämpfen um die Herrschaft. Dieser ganze Gegensatz zwischen Böse und Gut, Nützlich und Schädlich, Schmerz und Freude ist ein im Kosmos und in diesen beiden Gottheiten begründeter Dualismus. Was der Mensch auf dem Kampfplatz dieser beiden Mächte geleistet hat, für wessen Sache er sich entschieden hat, empfängt er an den Orten dieser Reiche, Himmel und Hölle, je nachdem, Heil oder Qual. Faßt man auch dies gottfeindliche Prinzip als in der Macht Gottes stehend auf, wie das Christentum z. B. diese persischen Gedanken umgebogen hat, um seinen Monotheismus zu wahren, sind natürlich wieder jene oben angedeuteten Voraussetzungen gegeben, und das Problem steht wieder in seiner Schwere vor uns.

Nun haben wir, wenn wir von unserm heutigen Standpunkte aus das Problem der Theodizee in seinem geschichtlichen Verlauf verfolgen und dabei in erster Linie das abendländische Denken berücksichtigen, es meist mit monotheistischer Auffassung zu tun. Die oben bereits geschilderte Schwierigkeit mußte auftauchen und ist auch oft aufgetaucht. Man mußte sich klar werden, wie unter Beibehaltung streng monotheistischer Gottesvorstellung das Übel mit der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte[1]) zu vereinbaren sei. Wir werden später noch zu zeigen haben, in welches Dilemma man dabei geriet. Hier sei gesagt, daß infolge davon ein fast unübersehbares Vielerlei von Versuchen zu konstatieren ist, die alle für sich genommen als Lösungen betrachtet sein wollen, die letztlich stets vom Willen getragen sind, dem Glauben zu helfen. Ihre Mannigfaltigkeit macht es uns fast unmöglich, ganz korrekt eine Entwicklungslinie des Problems im Laufe der Jahrtausende zu verfolgen, zumal da es erst seit Leibniz, der ihm den Namen gab, bewußter in den Mittelpunkt des philosophischen und theologisch-wissenschaftlichen Interesses getreten ist und immer wieder die Gemüter beschäftigt hat. So kommt es, daß wir, die wir die Entwicklung von Leibniz bis zur Gegenwart verfolgen können, die dadurch gewonnenen Urteilsmaßstäbe auch an die Zeit vor Leibniz herantragen können, obwohl das Problem vor dieser Zeit nicht so sehr wissenschaftliches als vielmehr praktisch-religiöses Interesse beanspruchte. Deshalb seien einige systematische Erörterungen vorausgeschickt, die das Heranziehen von Lösungsversuchen rechtfertigen sollen, bei denen alle oben angeführten, mit dem Problem der Theodizee gegebenen Voraussetzungen zu fehlen scheinen und wo wir doch noch von einer Theodizee reden.

Wir sahen oben schon, daß das Problem im eigentlichen Sinne ein theologisches oder metaphysisches ist, weil es eben auf „theos" gerichtet

---

[1]) Von diesen drei Voraussetzungen redet Kant in seinem Aufsatz: „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 1791", der uns weiter unten noch beschäftigen wird.

ist. Damit ist aber gegeben, daß bei einem andern Gottesbegriff, der inhaltlich auch nur etwas verschoben ist, auch die Stellung zum Problem eine andere wird. Überhaupt sei hier nebenbei ein für allemal festgestellt, daß das Problem der Theodizee als ein wichtiges der Philosophie, der Theologie und der Religion stets gewissen Zeitströmungen unterworfen ist, und daß wir immer gut daran tun, namentlich unsere Frage stets in den Zusammenhang der jeweiligen Geistesrichtungen zu stellen, nie das Problem isoliert betrachten, da es fortwährend teil hat an dem geistigen Geschehen, das sich im Laufe der Jahrtausende vollzogen hat. So ist auch das Problem all den Wandlungen unterworfen, die im Laufe der Zeiten dem Gottesbegriff widerfahren sind. Ohne weiteres leuchtet ein, daß von der Intensität der Gottesvorstellung das Dringendwerden des Problems (wobei es im strengen Sinne gefaßt ist) abhängt. Gesagt wird also, daß, wenn die Gottesvorstellung verblaßt, auch das Theodizeeproblem von seinem eigentlichen Sinne abweicht und allgemeiner betrachtet wird. Unter dem Gesichtspunkt ist es zu verstehen, daß wir auch da noch von einer Theodizee reden, wo ein monotheistischer Gottesbegriff, ja vielleicht gar keine Gottesvorstellung mehr vorhanden ist. Dann handelt es sich vielmehr um eine einfache Erklärung des Übels ohne direkte Beziehung auf Gott. Hier fragt man, weil man ganz diesseitig eingestellt ist: welche Bedeutung hat das Faktum, wie ist es zu erklären, welches ist seine Stellung im Naturgeschehen? Für die Beantwortung dieser Fragen ist nicht entscheidend, ob ich speziell das Interesse im Auge habe, einen Gott als den Schöpfer des Übels zu rechtfertigen, vielmehr gehen die Überlegungen anders. Das tägliche Leben hat dem Menschen eine Fülle von Leid gebracht. Er sucht sich dieses Leid irgendwie zu erleichtern, etwa dadurch, daß er sich klarzumachen sucht, das Übel war unumgänglich, oder dadurch, daß er, sagen wir einmal, seine durch das Übel hervorgerufenen Gefühle abzureagieren sucht, indem er durch Erwägung von Schuld auf seiner oder anderer Seite ausgleichende Gefühlskomplexe in seinem Innern wachruft. Hier ist also das Augenmerk allein auf das Übel gerichtet, nicht so, daß man es mit einer Gottesvorstellung in Einklang zu bringen versucht. Es ist damit zunächst noch nicht gesagt, daß der Betreffende das Problem in seinem eigentlichen Sinne, nämlich auf Gott bezogen, empfinde; diese zweite Betrachtungsweise kann durchaus neben der ersten hergehen. Eine Rechtfertigung Gottes ist vielleicht nicht so dringendes Anliegen wie das, das vorhandene Übel in seiner Existenz irgendwie zu erklären. Sollte es erwünscht sein, daß der Wissenschaft für das Problem der Theodizee in diesem erweiterten Sinne ein Begriff geschenkt wird, so könnte man hierfür den Terminus „Kakodizee" vorschlagen, ohne daß wir uns ihn zu eigen machen wollen.

Wenn man es für die Kernfrage aller Philosophie hält, eine Welt-

und Lebensanschauung zu suchen, einen Sinn und Zweck des Lebens zu gewinnen, dann fällt — nach den vorausgegangenen Erörterungen dürfte das klar sein — das Problem der Theodizee auch im erweiterten Sinne mit dieser Lebensfrage zusammen. Eine etwaige geschichtliche Betrachtung des Problems würde tatsächlich einer Geschichte der Welt- und Lebensanschauung aller Völker und Zeiten gleichkommen.[2])

Naturgemäß wird bei der tieferen Frage, wo es nicht so sehr um das Übel als solches geht, sondern um das Von-Gott-Geschaffensein des Übels, schnell unser menschliches Erkenntnisvermögen den Bankerott erklären müssen, weil wir dann schlechthin irrationales Gebiet betreten. Dagegen kann man bei der andern Fassung des Problems unendlich in die Breite gehen, ohne je zu einer alles bietenden Darstellung zu kommen. Es wäre nicht richtig, wollte man diese beiden Pole der Gegensätzlichkeiten bestimmen als einerseits theologisch, andererseits philosophisch. Denn die größte Zahl derer, die unserem Problem eine nach dieser oder jener Seite charakteristisch ausgeprägte Fassung gegeben haben, würde den Versuch zurückgewiesen haben, ihnen das religiöse Fundament ihrer Weltanschauung abzusprechen, bemüht sich doch etwa Hegel, das gesamte philosophische System in Einklang zu bringen mit bestehenden kirchlich-dogmatischen Sätzen über Gott und Welt. Namentlich in seinen späteren Jahren betont er ausdrücklich, daß der Inhalt seiner Philosophie durchaus mit dem Christentum übereinstimme, nur rein formal anders geartet sei.[3])

Treffender ist es, die beiden möglichen Auffassungen des Theodizeeproblems etwa durch die Begriffe „immanent" und „transzendent" zu charakterisieren, ohne daß jedoch gesagt werden soll, daß die eine die andere ausschlösse. Bei der ersten Auffassung des Problems fragt man nach dem Grund des Bösen, der im Immanenten liegt, man sucht also eine Kausalkette, die zum Bösen führe, aufzudecken, wobei man bis zu dem im Rahmen des Diesseitigen gegebenen letzten Grunde vorzudringen sucht. Die andere, die transzendente Auffassung des Theodizeeproblems beginnt da, wo die erste aufhört, sie fragt nach dem transzendenten Grunde des gegebenen Bösen. Wir sehen, die eine und die andere Art der Betrachtungsweise können sehr gut nebeneinander hergehen. Wenn man die Antwort auf die Frage nach dem Grund des Bösen sein läßt, der vorhandene (sittlich gefaßte) Dualismus von Geist und Materie habe das Übel zur Folge, ist die genannte Weltanschauung nicht auf Gott bezogen, sie bleibt im Rahmen des faktisch Gegebenen und deutet es. Im anderen Falle, bei einer Gottbezogenheit, wird die oben gegebene Erklärung, die durchaus bestehen bleiben kann, erweitert

---

[2]) So etwa R. Eucken, Lebensanschauung der großen Denker. 12. Aufl. 1918.

[3]) Siehe K. Vorländer, Geschichte der Philosophie. II. S. 320.

dadurch, daß ich den als Grund für das Übel erfaßten Dualismus noch dazu von Gott gewirkt bestimme, im Grunde genommen also eine weitergehende Beantwortung. Diese beiden Arten der Betrachtungsweise, die unserem Problem im Laufe der Jahrhunderte einen jeweils etwas anderen Sinn gaben, hat die Entwicklung mit sich gebracht; wir haben uns dieses Unterschiedes bewußt zu werden und gewinnen daraus, einfach als Erben geschichtlicher Tradition, die Berechtigung, selbst da, wo jene oben besprochenen transzendenten Bezogenheiten durchaus nicht vorhanden sind, so etwa bei grundsätzlich atheistischen Religionen, wie den indischen, von einer Theodizee zu reden. Die Voraussetzung, daß die Grundhaltung des Menschen dem Leben gegenüber eine optimistische ist, besser gesagt: der Glaube des Menschen an die Verwerflichkeit des Bösen und ein grundsätzliches Hinneigen zum Guten und Schönen muß bestehen bleiben.

Es sei jetzt eine andere Betrachtung angeknüpft, die, wie wir sehen werden, für den Aufbau unserer Darlegungen nicht unwichtig ist, und deren Verbindung mit der eben behandelten Zweiheit der Weltanschauungsmöglichkeiten unten kurz hergestellt werden soll. Die gegebenen Lösungsversuche sind nach ganz verschiedenen Gesichtspunkten ihrem Inhalt nach zu bestimmen, ein Inhalt, der durch die Methode, das ist die Art der Problemstellung überhaupt, wesentlich bestimmt ist. Beide Versuchsarten gehen von der Tatsache des Übels aus; die eine versucht nun, das Übel zu erklären, etwa eine im Diesseits liegende Ursache dafür zu finden. Man versucht, es irgendwie mit der Struktur unseres Daseins notwendig gegeben hinzustellen, es gleichsam wegzudisputieren, um dadurch — stark gesprochen: eine Form der Suggestion! — das Tragen eher möglich zu machen. Denn das Böse zu mildern, ist bei der allgemein optimistischen Grundauffassung dringendes Bedürfnis. Auch gehört in dieselbe Richtung der Versuch, irgendeine Überwindung des Bösen zu zeigen und so dem Menschen die Möglichkeit zu geben, einer pessimistischen Auffassung vom Dasein Widerstand leisten zu können. Zu all diesen Lösungsversuchen nehmen einige andere, allerdings wenige, eine kritische Stellung ein, indem sie darin keine Erledigung des Problems im strengen Sinne sehen, sondern sich zu der Frage gedrungen fühlen, die wir ohne Zweifel als die letzte Kernfrage der Theodizee bewerten müssen, nämlich die, warum nun gerade das Übel strukturhaft mit unserem Dasein verbunden ist und deshalb überwunden werden muß. Dabei ist auch daran gedacht, ob es nicht ein anderes Sein geben könne, in dem anderes als Übel den Menschen bilde und erziehe. Die letzte Frage muß den Menschen zur Einsicht bringen, daß hier eine Antwortmöglichkeit für ihn nicht gegeben ist. Das Ende ist, falls man auf einer rein diesseitig orientierten Weltanschauung fußt, Skeptizismus; falls man den Glauben an eine transzendente Welt, etwa an Gott, hochgehalten hat, erledigt man die Schwierigkeit, die

diese letzte Fragestellung herbeiführte, dadurch, daß man durch unbeirrbaren Glauben an die Souveränität Gottes diese überwand.

Beleuchten wir an dem oben schon einmal gegebenen Beispiel im Folgenden kurz die beiden Einstellungen und ihr Verhältnis zur Frage der transzendenten oder immanenten Bezogenheit! Zunächst sei der Fall gesetzt, daß das Theodizeeproblem in seinem erweiterten Sinne, rein diesseitsbezogen aufgefaßt sei, daß ich das Übel erklären will im Rahmen des Immanenten. Nach dem vorher Ausgeführten gibt es da also wiederum zwei verschiedene Möglichkeiten der Lösungsversuche. Um das in der Wirklichkeit nahegetretene, unangenehme Übel zu mildern, fragt man, wie oben schon kurz angedeutet, nach seinem Grunde, sucht seinen Zweck zu bestimmen, sucht ein Mittel zu seiner Überwindung zu zeigen, sagt also bei unserem Beispiel, der (sittlich gefaßte) Dualismus von Geist und Materie habe das Übel zur Folge, das so entstandene Übel könne auf Grund des sittlichen Willens überwunden werden. Mit dieser allgemeinen Milderung des Übels, die immerhin einen Fortschritt auf dem Wege zur Lösung des Problems darstellt, gibt man sich bei der zweiten möglichen Einstellung nicht zufrieden; man fragt weiter, ohne auf Gott zu beziehen: bestand oder besteht nicht die Möglichkeit, daß die Struktur unseres Daseins so geartet sei, daß das Übel in ihm gar nicht vorhanden ist? Der Sinn des Warum verschiebt sich. Andererseits sei angenommen, daß ich Gott als den letzten Grund des durch den Dualismus von Geist und Materie hervorgerufenen Übels ansehe. Auch hier kann man zunächst die Notwendigkeit des Übels dadurch, daß man es in eine immanente Kausalkette hineinstellt, darlegen, es zu erklären, es zu mildern suchen. Gibt man sich damit nicht zufrieden, sieht man die Kernfrage der Theodizee durch derartige Lösungsversuche noch nicht berührt, fragt man weiter, ob es denn für Gott keine Möglichkeit gegeben habe, unser Dasein anders zu gestalten; oder noch weiterhin, da die Vorstellung von der Allmacht Gottes diese Frage bejahen läßt: warum will Gott uns gerade durch das Übel prüfen, warum hat er das Böse zugelassen?

Diese beiden Arten der Fragestellung sind für den Inhalt der Lösungen entscheidend, sie geben die Möglichkeit an die Hand, das Problem der Theodizee nach diesen Gesichtspunkten geschichtlich aufzurollen, sie können das Einteilungsschema für unsere Arbeit geben, falls wir auf eine chronologische Darstellung verzichten wollen. Es gibt bisher keine historisch-systematische Darstellung unseres Problems, hier und da finden sich Bemerkungen oder Materialsammlungen, auch Einzelabhandlungen.[4]) Ferner liegt hier die Sache so, daß die einzelnen, die Interesse an diesem Problem nahmen, sich nicht mit einer einzigen Lösung begnügten, sondern eine Fülle von Gedanken über das Übel

[4]) Siehe Literaturverzeichnis.

äußerten, die unter ganz verschiedene systematische Gesichtspunkte fallen. Man könnte versucht sein, dies stets neue Bemühen, Bausteine zusammenzutragen, um eine in etwa dem Drucke des im Leben erfahrenen Übels gegenüber befriedigende Sicherung zu haben, einmal der Schwere des Druckes zuzuschreiben, andererseits aber auch dem Gefühl, daß all das Gegebene im letzten Grunde bei der Struktur unseres Erkenntnisvermögens nur eine vorläufige, nicht endgültige Erklärung darstellt. So ist es schwierig, ein einheitliches Bild zu bekommen; eine historisch fortschreitende Behandlung der wichtigsten Lösungsversuche läßt die nach allem Gesagten im Problem liegenden Möglichkeiten und die Stellung zu diesen nicht so klar heraustreten. Im Folgenden sei deshalb der Versuch gemacht, einzelne Gedankenreihen (Lösungsmöglichkeiten) durch die Zeiten der Philosophie- und Religionsgeschichte zu verfolgen und diese einzuteilen nach bestimmten systematischen Gesichtspunkten. Ein Vorteil liegt dabei vielleicht darin, daß wir von einer ermüdenden historisch-chronologischen Darstellung absehen und damit die Betrachtung lebendiger gestalten können. Weniger schön ist, daß bei einer solchen Einteilung die Gedanken etwa eines einzelnen nicht hintereinander gegeben werden, so daß all das von ihnen über das Problem Gedachte und Geäußerte geschlossen vor unseren Augen stände. Das Problem jedoch mit all seinen Schwierigkeiten und der Vielheit seiner Auffassungsmöglichkeiten wird deutlicher. Da nun für jeden systematischen Punkt die charakteristischen Vertreter kurz gestreift werden sollen und nicht jeder für alle angesetzten Gesichtspunkte als typisch angeführt werden kann, kann unsere Darstellung auch nicht den Anspruch erheben, die Stellung *eines* Philosophen zur Theodizeefrage erschöpfend zu behandeln.[5])

Bei der Frage der Einteilung muß jedoch gerade beim Problem der Theodizee noch ein anderer, mehr äußerlicher Gesichtspunkt entscheidend sein, der bisher in den Hintergrund getreten ist, jedoch in der Einleitung zur Arbeit hervorgekehrt war, nämlich der des praktischen Inter-

---

[5]) Für die Lösungsversuche vor Leibniz gibt's keine historisch fortschreitende Darstellung. Willareth hat von Leibniz bis Schleiermacher in ihrer Stellung zum Theodizeeproblem die bedeutendsten Philosophen und Theologen behandelt. O. Willareth, Die Lehre vom Übel bei Leibniz usw., Straßburg, 1898, und Die Lehre vom Übel in den großen Systemen der nachkantischen Philosophie und Theologie, Sand, 1903 (im Folgenden kurz mit Will. I und Will. II bezeichnet). Außerdem haben Lempp und Kremer das Problem in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts behandelt. Im übrigen siehe Literaturverzeichnis. Da wir unseres systematischen Interesses wegen sehr oft nur einzelne Seiten der Philosophen in der Theodizeefrage hervorkehren, sei für eine vollständige Betrachtung der Lehre vom Übel auf die im Verzeichnis genannte Literatur verwiesen.

esses. Daß die Wissenschaft die Berührung mit dem Leben nicht verlieren darf, ist klar. Wenn die Verbindungslinien vielleicht häufig für manche schwach scheinen, bei unserer Frage sind sie besonders deutlich, und gerade der Punkt soll entscheidend sein für den Aufbau der Betrachtung. Die herausgearbeiteten Unterschiede zwischen der Fragestellung und den Lösungen sollen nicht außer Acht gelassen werden, doch sei ihre Anordnung bestimmt durch die Bedeutung und Wichtigkeit für das praktische Bedürfnis nach Erledigung der drückenden Schwierigkeiten in dieser Frage. Teilweise deckt sich übrigens nach unserer Meinung die Reihenfolge der Lösungen, die die systematischen Betrachtungen an die Hand geben, mit der im Hinblick auf die praktischen Belange erwünschten. So ist der erste Teil weithin bestimmt durch die oben behandelte erste Fragestellung und Lösung, die das Woher des Übels behandelt und damit zugleich eine Erklärung gibt. Zunächst ist eine Deutung möglich, daß das Böse durch eine ausgewirkte Freiheit des Menschen, eine von ihm vollzogene Entscheidung entstanden ist. Eine zweite Möglichkeit ist die, das Übel gleichsam als Urgegebenheit im Naturzusammenhang zu betrachten, ein Faktum, welches von den Vertretern der ersten außer Acht gelassen wird, da die erste mehr den Menschen in den Mittelpunkt rückt, die zweite mehr von ihm absieht. Auch so beantwortet die Frage nach der Ursache eine dritte Gruppe, die daneben das Bestreben hat, das Übel als Übel zu mildern, ihm irgendwie doch den Charakter des letztlich Guten durch intellektuelle Überlegung zu geben, vor allem dadurch, daß man das Übel als Schein hinstellt unter Hinweis auf eine Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens. Alle drei Gruppen haben die Besonderheit, daß sie eine Lösung des Theodizeeproblems speziell auf dem Wege des Einblicks in das Wesen und Sein der Dinge gewinnen wollen, daß erkenntnistheoretisches, spekulatives Interesse bei den Antworten maßgebend ist. In demselben Zusammenhang ist gerade unter dem Gesichtspunkt der starken Betonung der Spekulation eine vierte Gruppe leicht anzuschließen, die von der Woherfrage unberührt bleibt, das Übel jedoch ertragbar machen will durch das Ausbilden einer starken Jenseitshoffnung. Neben diese ersten, auf spekulativer Basis gegebenen Lösungsversuche gehören zweitens alle die, die eine Überwindung des Übels kennen und zwar Überwindung unter Anwendung einer Freiheit des Menschen. Beide Teile stehen noch auf dem Boden der ersten methodischen Fragestellung, die die Kernfrage der Theodizee nicht ins Auge faßte, vorsichtiger gesagt, sie nicht als die mit Bezug auf das Problem einzig mögliche oder beherrschende ansieht. Ihr Verhältnis ist nicht ein exclusives, daher besteht auch die Möglichkeit, daß beide Lösungen nebeneinander hergehen, indem auf eine Erklärung des Übels und ein Eingehen auf seine Ursachen eine Überwindung folgt. Die zweite tiefere Fragestellung brächte uns in einem neuen Teile den Gruppen

nahe, die letztlich zu einem Verzicht kommen. Im Hinblick auf die Bedeutung für das Leben jedoch möchten wir nicht im zweiten Teile den Grund, die Erklärung des Übels zeigen, und die dazugehörigen Vertreter, im dritten Teile die mögliche Überwindung, im vierten den Verzicht, sondern Teil III und IV umstellen, da es letztlich wichtiger sein dürfte, der Menschheit ein Mittel zur Befreiung vom Übel zu zeigen, als es durch bloße Erklärung zu mildern oder auf eine Lösung des Problems zu verzichten. Die Frage des Verzichts, als für das praktische Leben gänzlich unwichtig, kann jedoch andererseits nicht vor dem II. Teil behandelt werden, weil die zum Verzicht führende Fragestellung in diesem ihre Voraussetzung findet.

Wir können nicht beanspruchen mit dieser Einteilung alle zum Theodizeeproblem gehörenden Ansichten zu erschöpfen, vielleicht kann sie, da es keine Darstellung der Geschichte des Problems gibt, Wegweiser sein und weiterleiten zu einer ausgebauten Behandlung im Rahmen eines systematischen Aufrisses. Wünschenswert wäre das auch deswegen wohl, weil die Lösungsversuche nur in großen Zügen behandelt werden und dabei manche wertvollen, für die wissenschaftliche Erforschung geeigneten Einzelbehandlungen zurücktreten müssen. So sei nur an das weite Feld der Religionsgeschichte erinnert, das in seiner Gesamtheit einen fruchtbaren und interessanten Boden gerade für unser Problem bieten würde.

2. Teil.

Lösungsversuche des Theodizeeproblems auf spekulativer Grundlage.

Kapitel 1:

Die Entscheidung des Menschen als Grund des Übels.

Seelenwanderung — Prometheussage — Sündenfall — Erbsünde — Kants radikales Böse — Schelling — Schleiermacher.

Die Frage nach dem Grund des Übels ist so alt wie die Menschheit, und immer wieder hat man sich bemüht, Licht in dies Dunkel zu bringen. Schon die ältesten Zeiten suchen nach einer Lösung dieses Rätsels, und gemäß der zunächst weniger entwickelten Stufe auf eine besondere Art, indem man eine Erklärung in der Form des Mythos gibt. Denn die Frage nach Entstehung, nach dem Urgrund dieses Faktums wird wie alle schwerwiegenden Fragen bei primitiver Denkungsart weniger durch rein begriffliches Denken geklärt, als vielmehr auf dem Boden des Mythos, der oft mehr als rein intellektuelle Überlegungen einleuchtende Antworten geben kann. Da man nun beim monotheistischen Glauben, der ja das Problem besonders schwer erscheinen läßt, bemüht ist, das Böse von Gott abzuwälzen, ihn nicht dafür verantwortlich zu machen, nur um die Vorstellung eines guten und gerechten Gottes zu wahren, wird der Mensch als Urheber des Bösen hingestellt infolge einer auf Grund der ihm gegebenen Freiheit vollzogenen Entscheidung zum Bösen hin.

Bevor wir diesen, meist in der Form mythischer Erzählung ausgedrückten Gedankengang in seiner reinsten Art verfolgen, müssen wir auf eine Anschauung zurückgreifen, die eine solche ausgewirkte Freiheit des Menschen nicht für einmal, sondern für alle Zeiten annahm. Es ist dies vielleicht die älteste Form der Theodizee, die wir kennen, wenigstens zum ersten Male den Mittelpunkt der Religion bildend.[6]) Sie hat ihren Ausdruck gefunden in der Seelenwanderungslehre, die sich zuallererst findet in den Upanischads, in der vedischen und brahmanischen

[6]) RGG. Artikel „Theodizee" von Lempp.

Religion.[7]) In tiefer Spekulation wird versucht, dem Problem dadurch eine Lösung zu geben, daß der Mensch in einem früheren Dasein sittliche Leistungen vollzogen habe, die sich in einem späteren, je nachdem, zu einem Guten oder Bösen hin auswirken. Da die Seele dieser Wanderung, die sich kreisartig vollzieht, unterworfen ist, ist alles, was dem Menschen widerfährt, ein Niederschlag dessen, was er in einem vergangenen Dasein an sittlichen Leistungen getan bezw. nicht getan hat. Der Mensch hat die Fähigkeit zur Entscheidung zum Bösen oder Guten und kann so für die spätere Menschheit lebenswichtige Grundlagen legen, zweifellos ein Antrieb zu verantwortungsvollem, sittlichem Handeln. So führt man in dieser Religionsform alle Not, alle Disharmonie, alle Naturkatastrophen auf dies System von Belohnung und Bestrafung zurück, da die sittliche Leistung eines Menschen mit dem Tode naturnotwendig in ein anderes Dasein übergeht, also eine ganz radikale sittliche Weltordnung. Natürlich lastet dieser Kreislauf ziemlich schwer auf der Seele, da man damit ja blindlings in die Hand eines Fatums gestellt ist. So führt diese Ansicht zu einer anderen Form der Theodizee, indem man bemüht ist, alle diese Übel zu überwinden, wie wir in einem späteren Teile sehen werden. Namentlich der Buddhismus ist für diese Überwindung ein typischer Vertreter.

Der Seelenwanderungsglaube hat von hier aus eine Weiterverbreitung in starkem Maße erfahren. Spuren sind zu finden bei den altgriechischen Pythagoräern, freilich in völliger Getrenntheit von ihren philosophischen Überlegungen. Religiös-mystisch vertieft ist diese Anschauung von der Wiederkehr aller Wesen in späteren Zeiten in dem orphischen Dionysoskult. Sie ist hier gleichsam eine tiefsinnige Geheimlehre geworden, die als Form der Theodizee hier erwähnt werden könnte.[8]) Recht phantastisch ausgemalt ist z. B. dieser Glaube auch bei Empedokles. In langsamen Läuterungsprozessen, die auch durch ethische Beobachtungen gefördert werden, wird der Zustand des Bösen allmählich verschwinden und endlich eine Rückkehr in die Urheimat stattfinden, d. h. Vollkommenheit, Leidlosigkeit erreicht sein. Allmählich nehmen von unserm heutigen Standpunkt aus aber derartige Gedanken mehr den Charakter von spekulativen Liebhabereien an, denn es ist nicht anzunehmen, daß sie etwa bei Nietzsche oder Goethe ernsthaft als Lösung in der Theodizeefrage angesehen werden könnten.

Auch auf andere Weise ist der griechische Geist beschäftigt gewesen, dem Dasein des Bösen einen Sinn abzugewinnen.[9]) Er hat hierfür

[7]) Siehe Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte, S. 193 ff., oder Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Herausgegeben von Bertholet & Lehmann, Tübingen. 1925. Bd. II. S. 12 ff.

[8]) Vgl. Gomperz, Griechische Denker: „Der orphisch-pythagoräische Seelenglaube." Bd. I. S. 102—126. 4. Aufl. 1922.

[9]) Vgl. Gomperz a. a. O. Bd. I. S. 31 ff.

in seinen frühesten Zeiten eine Sage gebildet, die auf dieser Basis der ausgewirkten Freiheit ruht. Prometheus, der Titane, verkörpert menschliche Intelligenz. Er wagt sich an einen Kampf mit den Göttern, entwendet diesen das Feuer und bringt es den Menschen, damit sie damit die Herrschaft über die Natur gewinnen. Daraus entwickelt sich eine stets zunehmende Überhebung, worauf stets weiter Neugier und Wißbegierde entstehen. Prometheus muß dafür büßen, er wird an den Felsen geschmiedet, wo ihm täglich ein Adler die Leber aushackt, die nachts wieder nachwächst. Erst Herakles befreit ihn von seinem Leiden, aber doch ist die Menschheit ohnmächtig der Endlichkeit anheimgegeben. Die Götter schicken zur Strafe für den Feuerraub des Prometheus den Menschen ein mit allen Reizen geschmücktes Weib, die Pandora. In einer Truhe sind alle Übel und Plagen verborgen. Neugier stachelt sie an, den Deckel zu lüften, und so entschlüpft der verderbliche Inhalt.[10])

Der Sinn dieser Sage ist leicht zu erkennen; der Mensch hat versucht, es den Göttern gleich zu tun, muß dafür büßen, sein ehemals so ungebundenes Naturleben gerät durch dieses in Prometheus verkörperte Kulturstreben in immer größeren Verfall, mit fortschreitender Kultur wird das Böse auf Erden immer größer.

In Analogie dazu finden sich derartige Anschauungen bei den Zynikern, hier vielleicht durch sokratische Einflüsse, namentlich das Vorbild der Lebensführung des Meisters, wachgerufen. Antisthenes beruft sich auf Prometheus, der durch sein Streben Verderbnis in die Welt gebracht habe, allein das mühevolle Leben des Herakles könne als wahres Vorbild für eine richtige Lebensweise dienen.[11]) Mit den Anfängen der Kultur ist das Böse unzertrennlich verknüpft und kann nur in einer Rückentwicklung zum Natürlichen beseitigt werden, Anschauungen, die bei starker Übertreibung bekanntlich seltsame Blüten getrieben haben.

Wir haben auch in neuerer Zeit mehrere Vertreter dieser Ansicht, daß alles Leiden, alles Unheil der immer weiter aufsteigenden Kultur zur Last zu legen sei. Vertritt doch etwa Rousseau den Standpunkt, daß nur durch eine Rückkehr zur Natur alles Heil bedingt sei, nur durch Rückkehr zu größerer Einfachheit und echter Sittlichkeit sei dem Übel abzuhelfen. Freilich ist die Tatsache, daß mit einer Fortentwicklung der Kultur die Übel zunehmen müßten, wohl schwer beweisbar, vielleicht solche Behauptung sogar abzulehnen, wenn die Entwicklung im richtigen Rahmen erfolgt.

---

[10]) Ähnlich diesem Teil der Sage, auch in gewisser Beziehung zu der Erzählung von Adam und Eva, hat in neuerer Zeit ein Franzose die Ansicht vertreten, daß die Frauen am Dasein des Übels Schuld haben! Der ältere Alexander Dumas läßt in „Les Mohicans de Paris", II, 16, einen auf die Frage nach dem Grund des Bösen antworten: Cherchez la femme!

[11]) Siehe K. Vorländer a. a. O. S. 82.

Die Prometheussage, die wir als Ausgangspunkt dieses „Kulturpessimismus" betrachten können, läßt, wenn wir die Erzählung unter den Gesichtspunkt unserer Einteilung stellen, erkennen, daß der Freiheit des Menschen die Existenz des Bösen auf Erden zur Last gelegt wird. Zugleich ist die eigenartige Verwicklung unseres Daseins, die Verbundenheit der Menschen miteinander von den Griechen in sehr schöner Weise dargestellt; der einzelne verkörpert in seinem Willen zum Guten oder Schlechten den der ganzen Menschheit. In der Willensentscheidung des einen ist die des andern Menschen mitgesetzt. Die Folgen des Entschlusses eines einzelnen hat die Gesamtheit zu tragen, ein Gedanke, der in der Lehre des Christentums, einmal in der Lehre vom Sündenfall, dann in der Lehre vom Heil seine deutlichste Ausprägung gefunden hat. Beim Paradiesesmythos entsteht das Böse ebenfalls auf Grund eines einmal geschehenen Willensaktes des Menschen, unter Benutzung einer vorhandenen Freiheit, sich zum Guten oder zum Bösen zu wenden.

Parallelen finden wir in der persischen Sage.[12]) Hier allerdings ist es weniger der Mensch, der die Entscheidung zum Bösen trifft, als vielmehr eine der Gottheit gegenüberstehende, feindliche Gewalt. Das erste geschaffene Menschenpaar lebte zunächst in reiner Freude beieinander, durch keinerlei Nöte des Lebens bekümmert. Aber bald werden ihre Gedanken durch Ahriman, das böse Prinzip, verunreinigt und mehr und mehr von ihrem eigentlichen Schöpfer abgelenkt. Hier ist gleichsam der Mensch vollkommen in der Macht dieses Feindes, er kann für sein Handeln weniger verantwortlich gemacht werden. Trotzdem entspringen aus diesem einmal geschehenen Ereignis alle Sünden und Verderbnisse der Menschheit; die einst so harmonisch vorhandene Form des Lebens ist getrübt durch böse Begierde und allerlei andere Übelstände.

Denselben Grundgedanken hat der hebräische Sündenfallmythos, der uns den Fall der Menschheitseltern Adam und Eva im Paradies erzählt. Zwar wird auch hier die Schlange gleichsam als verführend hingestellt, doch ist die selbständige Entscheidung des Menschen stärker betont.[13]) Gott hatte gesagt: „Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten, aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben.[14]) Aber der Mensch hat einem dunklen Drange nicht Widerstand leisten können und von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen den Apfel genommen. Die Worte Genesis 3, 13—19, die einem Fluch über das menschliche Leben gleichkommen, sind als

[12]) Vgl. Chantepie de la Saussaye a. a. O. II. S. 217 ff.

[13]) Über den strittigen ursprünglichen Sinn dieser Erzählung siehe außer den Genesiskommentaren u. a. C. Clemen, Die biblische Lehre von der Sünde. Göttingen. 1897.

[14]) Siehe Genesis 2, 16 u. 17.

Folge des Sündenfalles zu betrachten, durch den das Böse in die Welt kam. Diese Erzählung ist bekannt genug, daß wir sie hier nicht näher auszuführen brauchen. Für unsern Zweck ist es wichtig, die Folgen zu betrachten, die sich daraus für den weiteren Verlauf des Theodizeeproblems auf dieser Basis ergeben haben. Als Erklärungsversuch ist dieser Gedanke fortlaufend hervorgetreten in der Lehre von der Erbsünde, die namentlich das christliche Denken aller Zeiten beschäftigt hat. Daß die menschliche Freiheit, durch keine metaphysische Anlage gezwungen, die Sünde in die Welt gebracht habe und als ihre Strafe den Tod und alles Leiden im Leben, daß dadurch die Menschheit von Grund auf verdorben worden sei, eine natürliche Anlage zum Bösen bekommen habe, ist ein weitverbreiteter Gedanke der christlichen Dogmatik.[15]) Es ist bekannt, wie Paulus diese Gedanken ausgesponnen und damit die Grundlage zu jeder weiteren Behandlung gelegt hat. In den bekannten Kapiteln des Römerbriefes wird wiederholt gezeigt, daß eine schlechthin sündhafte Anlage des Menschen vorhanden sei, weil die Sünde Adams der ganzen Nachkommenschaft zugerechnet wird. Dieses einen Menschen Sünde brachte das Verderben über die Menschheit.[16]) Weil der Zustand des Menschen schlecht ist, muß auch sein Werk schlechte Früchte tragen, erst durch Anziehen des neuen Menschen kann der alte Zustand in geistiger Weise wiederhergestellt werden.[17]) Der Erlösungstod Christi ist dieser Wiederherstellung förderlich und damit ein Weg gezeigt, auf dem das Böse beseitigt wird.

Wir wissen, daß in der Kirchenlehre diese Erklärung des Bösen fortgewirkt hat, sofern sie nicht von einer durch den Einfluß der griechischen Philosophie verdrängten Anschauung ergänzt bezw. beseitigt wurde. Besonders Augustin kann sich nicht genug darin ergehen, die biblische Sündenfallerzählung in allen ihren Konsequenzen durchzudenken und sie oft recht phantastisch auszumalen.[18]) Mit einer großen Leidenschaft sucht er die Folgen dieses Falles auf allerlei Gebieten auszuspinnen.[19]) Natürlich hat er der christlichen Anschauung gemäß auch die Überwindung dieses sündhaften Zustandes durch den Erlösungstod Christi dargestellt, daß durch sein Leiden und Sterben das Böse mit allen seinen Folgen vernichtet sei, wir dadurch in den Stand gesetzt seien, Gott näher zu treten. An sich bleibt diese Erklärung des Bösen auch im Mittelalter bestehen, wird hier vielleicht nur durch den Einfluß philosophischer Interessen stärker rationalistisch gewandt, sofern nicht überhaupt durch den Einfluß der griechischen Philosophie

[15]) Siehe dazu die theologischen Dogmatiken oder die monographische Behandlung von C. Clemen a. a. O.

[16]) Siehe Römer 5, 12 ff. und 17 u. 18.

[17]) Siehe Epheser 4, 24 und Kolosser 3, 10.

[18]) Siehe De civitate Dei. XIV, 26.

[19]) Vgl. darüber das Urteil R. Euckens a. a. O. S. 227.

diese Gedanken in den Hintergrund treten mußten. Es sei nur daran erinnert, wie Anselm von Canterbury bemüht ist, in „Cur deus homo" die logische Verknüpfung von der Sündenschuld der Menschheit und Christi Opfertod darzutun. Ganz ohne jede ethische Färbung ist die Betrachtung rein juristisch gehalten, weil das Interesse an rationalen Formen eben vorherrschte. Überhaupt ist die Ethik selten Betätigungsfeld mittelalterlicher Philosophie.[20]) Durch die Reformation wird dieser Gedankenkreis der Erbsünde wieder stärker religiös belebt, mehr als in den vorhergehenden Zeiten in christlich-frommer Weise fundiert.

Das Dogma der Erbsünde kann dazu dienen, in der Frage nach dem Woher des Übels die ursächliche Verknüpftheit der Menschheit untereinander, in demselben Sinne wie bei der Prometheussage schon angedeutet, darzutun. Die Struktur unseres Daseins ist so, daß in seinem Kausalzusammenhang die Frage nach dem Woher des Übels zunächst einmal tatsächlich so beantwortet werden kann, daß man als Grund für das Leid bei einem Menschen Verfehlungen oder Versäumnisse seiner Väter anführen kann. Der Gedanke, daß erbliche Belastung das Dasein des Bösen erheblich vermehre, ist ja eine weitverbreitete Tatsache. In der Kette der Ahnen kann man schließlich auf den Fall der Menschheitseltern zurückgehen und so mythisch eine Erklärung finden. Dann braucht man Gott nicht anzuklagen, wenn des Lebens Schwere auf einem lastet, der Mensch hat in seinem Urzustande die Möglichkeit zum Guten preisgegeben.

Selbst bei mehr philosophischem Interesse finden wir Anklänge an diese Stellung zum Theodizeeproblem, da verständlicherweise der Gedanke der Erbsünde noch bis in neuere Zeit über den Rahmen des kirchlichen Dogmas hinaus die Anschauung beeinflußte. So finden wir bei Kant Gedanken, die uns letztlich nur der Zusammenhang mit der Lehre von der Sünde erklären läßt. In seiner Schrift: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" unternimmt es Kant, die Allgemeinheit des Bösen als eine dem Menschen anhaftende Naturanlage darzutun.[21]) Man versucht, diese Gedanken oft in Einklang zu bringen mit seinem sonst so geschlossenen System und sie als eine einfache Erklärung des natürlichen Zustandes des Menschen hinzustellen, der unter Überwindung dieser natürlichen Gegebenheit von ihm als sittliche Persönlichkeit gekennzeichnet wird.[22]) Vielleicht haben wir doch mehr zu berücksichtigen, wie Troeltsch gezeigt hat,[23]) daß Kant es hier unternimmt, seine Religionsphilosophie der christlichen Lehre anzupassen, und dadurch Bestände christlichen Gedankenerbes mit hinein ver-

[20]) Siehe K. Vorländer a. a. O. I. S. 245.

[21]) Vgl. Will. I, S. 133 ff., oder Lempp a. a. O., S. 340 ff.

[22]) So z. B. Lempp.

[23]) Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. S. 37 bis 75. 1904.

flochten wurden. In späteren Ausführungen, wo wir die überragende Stellung einer freien, sittlichen Persönlichkeit betrachten werden, wird sich zeigen, daß eigentlich dies angeborene radikale Böse nicht gut mit dem Freiheitsbegriff in Einklang zu bringen ist, da nach diesem in seiner vollsten Konsequenz das Böse eine zufällige Erscheinung im Menschenleben sein müßte, die auf Grund dieser Freiheit natürlich überwunden werden kann.[24]) Wollen wir versuchen, dies kleine Mißverhältnis zu beseitigen, so könnte man vielleicht sagen, daß Kant in seinen großen Kritiken nur eine rein moralische Betrachtung angestellt habe, die das Gute einfach fordert, während er jetzt (zeitlich) liegt die Schrift ja später) gleichsam in einer religiösen Betrachtung den Grund und Ursprung des Übels zu finden bemüht ist, der ja für die Forderung zur Vermeidung alles Bösen unberücksichtigt bleiben kann. Man könnte vielleicht sagen, daß Kant hier eigentlich die Frage nach dem Woher des Bösen stellt, obwohl er sie durch seine Erkenntniskritik, wie uns das spätere Ausführungen zeigen werden, als unlösbar dargetan hatte. Der Vollständigkeit halber seien trotz dieses Widerspruches die Hauptgedanken herausgeschält, allein um uns die Anklänge an die kirchliche Lehre von der Erbsünde hervorleuchten zu lassen. Die Verantwortlichkeit des Menschen soll aufrechterhalten bleiben, und es muß nach einer Ursache des Bösen gesucht werden, die diese nicht aufhebt. Es ist der Standpunkt des Synkretismus, nach dem der Mensch böse und gut ist, und der des Indifferentismus, nach dem der Mensch neutral, weder böse noch gut ist, abzulehnen. Dem gegenüber hält er den Standpunkt des Rigorismus fest.[25]) Der Mensch hat drei natürliche Anlagen. Die animalische, die menschlich verständige und die moralische bestimmen den Menschen in seiner Sittlichkeit.[26]) Die erste und zweite Anlage müssen der moralischen untergeordnet sein, da beide nicht die Möglichkeit zum Guten haben, diese erst durch die moralische Anlage geschaffen wird. Die rein natürliche Sinnlichkeit kann nicht Grund des Bösen sein, da es sonst nicht zu vermeiden wäre. Auch nicht in der Vernunft allein liegt das Böse, sondern in der Verbindung dieser beiden Faktoren, die dadurch entsteht, daß die Sinnlichkeit sich der Vernunft bedient und die Maximen des Handelns bestimmt. So ist das Böse eigene verantwortliche Tat des Menschen, sein Hang zum Bösen ist

---

[24]) Zu diesen Ausführungen in der Religion innerhalb usw. steht ebenfalls in Gegensatz der Gedanke, den Kant in dem Aufsatz „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte", 1786, äußert, daß „dieser Sündenfall" einen vierfachen Fortschritt der Gattung vom Schlechten zum Besseren bedeute. Kants Werke. Bd. 7. S. 367 ff. Herausgebegen von Rosenkranz & Schubert. 1838.

[25]) Siehe Kant, Religion innerhalb . . . . S. 20. Herausgegeben von Kehrbach.

[26]) Siehe Kant, Religion innerhalb . . . S. 24 ff.

in dieser Verbindung verwurzelt, deshalb trägt diese Erscheinung mit Recht den Namen des radikalen Bösen.[27]) Da nun die Vernunft bei allem Bösen eine Rolle spielt, ist für jeden Menschen die Möglichkeit vorhanden, diese auch der moralischen Anlage dienstbar zu machen; folglich ist die Beschaffenheit des Menschen sein eigener freier Wille. Der Mensch hat sich selbst in der Hand, kann also mit diesem Willen gleichsam eine Wiedergeburt vollziehen. Dieser Wiedergeburt stellen sich nun Hindernisse entgegen. Zunächst ist unsere Tat, als noch nicht erreicht, stets unvollkommen. Nur ist Gott mit dieser sittlichen Gesinnung schon zufrieden. Dann sind wir nie sicher, daß die sittliche Gesinnung unverändert bleibt, aber wir merken dauernd, daß mit dem Fortschreiten die sittliche Kraft gesteigert wird. Ferner hindert das Schuldgefühl an der vollen Ausgestaltung der sittlichen Gesinnung, aber in Selbstüberwindung und geduldigem Ertragen des Leidens bringt der Mensch ein Selbstopfer, das ihn zur Wiedergeburt bringt.[28]) Sie ist eigentlich das Kriterium dafür, daß das Böse selbst verschuldet ist, und daß es als eine Aufgabe angesehen werden muß. Der ursprünglich böse Charakter wird dadurch beseitigt und in diesem Glauben an eine Überwindung alles Leid freudig hingenommen. Man könnte als Verbindungslinie zu Kants „praktischer Vernunft" den Gedanken ansehen, daß der Philosoph hier seine dortige moralische Betrachtungsweise religiös vertieft und uns den religiösen Sinn unserer Aufgabe der Überwindung alles Bösen zeigt. Aber doch tritt zu sehr das von Troeltsch klargestellte Interesse hervor, sein System der Kirchenlehre anzupassen. Auch könnte man als tieferen Grund angeben, daß die Wucht und die drückende Last der Erscheinung des Übels eben zu groß ist, als daß Kant das Böse als zufällig hinstellen könnte, wie er dies in Konsequenz seines Freiheitsbegriffes eigentlich hätte tun müssen. Das Christentum glaubt ohne Zweifel doch noch an eine stärkere Verflochtenheit des Bösen und des Leides mit der Struktur der Welt, als Kant es tut. Das Wort vom „radikalen Bösen" gewinnt im Zusammenhang mit christlicher Glaubenslehre doch einen lastenderen Inhalt.

Daß diese Lehre, schon an sich bei dem hochgestellten Ideal der Freiheit unbequem, auch rein gedanklich ihre Schwierigkeiten hat, ist leicht einzusehen. Es ist nicht einfach zu sagen, ob der Mensch von Natur gut oder schlecht ist, da namentlich ein neugeborenes Kind psychologisch nicht zu erfassen ist, sofern nicht die Psychologie auch für diese Erforschung stets weitere Fortschritte macht. So findet Goethe z. B. diese von Kant gegebene Erklärung des Grundes des Übels für seine Person nicht zusagend und kann sie mit seiner optimistischen Auffassung vom Menschen nicht vereinbaren. An eine durch die natürliche Anlage ge-

---

[27]) Siehe Religion innerhalb . . . S. 37.
[28]) Siehe daselbst S. 68—77.

gebene böse Beschaffenheit glaubt er nicht; er folgt Rousseaus Ansicht, der Mensch sei von Natur gut. Auch er hat ja gerade im Faust oder Wilhelm Meister ein persönliches Streben des Menschen, genau wie Kant, betont. An sich ist es natürlich sehr schwer, von dem einen oder anderen überzeugt zu werden, Argumente dafür und dagegen lassen sich anführen. Die Stellung des einzelnen dafür dürfte bedingt sein durch die persönliche Natur und den eigenen Charakter. So sind wir tatsächlich geneigt, diese Gedanken Kants entweder seinem Alter oder einem pietistischen Jugendeinfluß zugute zu halten. Die Mentalität eines Menschen ist ja sehr von der Tradition beeinflußt und kann ihrer oft nur sehr schwer entraten. Daher ist es leicht möglich, daß unter diesem Gesichtspunkte Kant sich bemüht, in der angegebenen Schrift seine Lehre auf eine christliche Basis zu stellen. Neben dieser philosophischen Wendung des Erbsündengedankens tritt die mythische Erzählung des Sündenfalls, wie sie in der theologischen Tradition erhalten geblieben war, auch zurück.

Bedenken wir im Zusammenhang unserer systematischen Behandlung des Problems, wie Kant zu der Antwort steht, die auf die Frage nach dem Woher des Übels den Menschen dafür verantwortlich macht! Das Übel mit seiner Zweiheit von Bösem und Leid entsteht für ihn auf Grund einer Tat des Menschen, jedoch nicht etwa so, daß er einen einmaligen Fall als Ausgangspunkt für das bei jeder schlechten Tat sich wiederholende Geschehen betonte. Vielmehr tritt bei ihm jeder einzelne Mensch mehr in den Vordergrund, jeder vollzieht die Entscheidung zum Guten oder Bösen und ist dafür verantwortlich.

Die Einsicht vom Wesen des Bösen, davon, daß es zutiefst den Kern des Menschen ausmacht, daß die Natur des Menschen so verderbt ist, daß eine naturgegebene Anlage überwunden werden muß, ist zum Bestand des christlichen Glaubenslebens geworden auf Grund einer Einsicht in das Wesen der Menschheit, die natürlich ganz unabhängig vom Christentum wiedergewonnen werden kann. So ist es durchaus möglich, daß auch unabhängig von christlicher Tradition und theologischem Einfluß derartige Gedanken sich finden, die freilich zu allerletzt stets wieder an solche verbreiteten Überlegungen erinnern.

Daß bei Schelling,[29]) der in dieser Reihe als besonders charakteristisch betrachtet werden kann, vielleicht auch von einem Einfluß älteren Gutes gesprochen werden kann, macht eine skizzenhafte Darstellung dieser in dem Zusammenhang erwähnenswerten Gedanken deutlich.[30]) Für ihn ist es als ein Grundsatz des menschlichen Daseins anzusehen, daß das Böse in seiner Existenz stets eigene freie Tat des Menschen ist, daß jede Kreatur Schuld an ihrem Fall habe. Aber doch wird dieser Fall, diese

[29]) Die Lehre vom Übel bei Schelling ganz dargestellt: Will. II. S. 43 ff.
[30]) Siehe Schellings Schrift über die Freiheit.

Tat des Menschen, niemals eine Tat des empirischen Ich, sondern sie gehört der Ewigkeit an. Es ist eine mit der Natur gegebene, zeitlich nicht weiter fixierbare Erscheinung, gleichsam eine Urtat des Menschen, der sich von Ewigkeit her in Selbstsucht ergriffen hat, wodurch alle, die geboren werden, diesem Zustand verfallen sind. Es ist etwas ursprünglich Böses im Menschen, das von der Freiheit des jetzigen Zustandes durchaus unabhängig ist. Unschwer finden wir Parallelen zu Kants radikalem Bösen oder zu dem von der Kirche vertretenen Dogma des Sündenfalls und der Erbsünde. Denn hier wie dort ist letztlich bei dieser Urtat eine Freiheit des Menschen richtunggebender Faktor, durch eine vollzogene Entscheidung ist jener böse Zustand herbeigeführt worden. Damit ist natürlich die Frage nach dem Woher des Übels in recht anthropozentrischer Weise gelöst.

Es ist eigentlich selbstverständlich, daß wir bei dem größten Theologen des 19. Jahrhunderts, bei Schleiermacher,[31]) Gedanken durch Übernahme kirchlicher Tradition finden. In seiner Glaubenslehre, seinem dogmatischen Hauptwerk, ist der Grund für alle Übel, alle Lebenshemmungen eine durch die Sünde verderbte Beschaffenheit des ursprünglichen Naturzustandes des Menschen. Insofern wird die Anschauung vom Ursprung der Sünde, damit der Gedanke der einmal ausgewirkten Freiheit erweitert, als der Sündenfall nicht Schuld am Dasein des Übels ist, sondern vielmehr eine fortlaufende Selbstbetätigung des Menschen. Die Erbsünde ist Gesamtschuld der Menschheit, die Freiheit zu sündigen wirkt sich immer wieder aus. Die Sünde ist also Folge unserer rein menschlichen Natur, nicht so sehr Vererbung. Wenn Schleiermacher das sündliche Wesen des Menschen als eine Bedingung des Sündenfalles ansieht, nicht erst als seine Folge, so tritt er damit heraus aus dem Rahmen der Anschauungen, die auf Grund einer ausgewirkten Freiheit des Menschen das Böse entstanden wissen wollen. Er setzt das Böse also als Urgegebenheit noch vor den Sündenfall, betrachtet also damit die Möglichkeit, zum Abfall zu kommen, schon als Sünde. Damit würde im Rahmen seiner Gesamtanschauung für ihn Sünde von Gott gesetzt sein; Gott als Schöpfer wäre im letzten Grunde derjenige, auf den das Übel zurückzuführen sei. Mit dieser Deutung deckt Schleiermacher zugleich all die Schwierigkeiten auf, die bei allen Lösungsversuchen des Theodizeeproblems auf dem Wege einer ausgewirkten Freiheit wiederzufinden sind. Wenn Schleiermacher den Satz aufstellt, daß das Böse von Gott nicht gewollt sei um des Bösen willen, sondern er es nur im Hinblick auf seinen Heilsplan der Erlösung vorausfieht,[32]) so gibt er damit zu, daß bei einer Durchdenkung des Problems und der bisher besprochenen Lösung, im Hinblick auf

[31]) Vgl. ausführlich Will. II. S. 27 ff.
[32]) Siehe Glaubenslehre §§ 75—78.

die sich ergebende Konsequenz, von einer wirklichen Theodizee noch nicht gesprochen werden kann, wenn man die Freiheit des Menschen dazu benutzen will, von Gott die Verantwortung abzuwälzen, ihn zu rechtfertigen. Ein monotheistischer Glaube, der zugleich Gott als den Schöpfer auch der ganzen Menschnatur, wie sie von Ewigkeit her gewesen sein muß, ansieht, kommt nicht um die Schwierigkeit herum, daß Gott doch letztlich zum Urheber des Bösen dadurch wird, daß er für den Weg, den die Entwicklung nach allen bisher besprochenen Anschauungen durch ihn hat nehmen müssen, als letzte Ursache verantwortlich zu machen ist. Die Möglichkeit, dem entgegenzusteuern, also wieder im eigentlichen Sinne eine Theodizee zu geben, bietet dieser Lösungsversuch nicht. Im Folgenden wollen wir sehen, ob eine zweite Kette von Erklärungen bessere Dienste tut, wir wollen sehen, ob sie mit den Voraussetzungen übereinstimmt, ob es ihr gelingt, die letzte das Übel bewirkende Ursache aufzufinden, und zwar eine Ursache, die zugleich außerhalb Gottes liegt; sie muß es, soll sich nicht die eben erwähnte Schwierigkeit wieder erheben, eine Schwierigkeit, die allerdings nur da Platz hat, wo der Begriff Theodizee seinem eigentlichen direkten Inhalt nach gefaßt ist, wo nämlich Gott gerechtfertigt werden soll. Da diese Voraussetzungen bei allen Lösungen, die mit dem Sündenfall und der Erbsünde rechnen, gegeben sind, tragen sie eigentlich die Unmöglichkeit eines Anspruchs auf wirkliche Gültigkeit als Lösungen in sich.

Nun hat gerade das Christentum diese Lehre, deren Grundlage eigentlich das Prinzip der Willensfreiheit ist, als Ausweg aus Schwierigkeiten benutzt, die „der Optimismus der Weltschöpfungslehre und der Pessimismus des Erlösungsbedürfnisses, das theoretische und das praktische, das metaphysische und das ethische Moment der religiösen Überzeugung", wie Windelband diesen Zwiespalt sehr schön ausdrückt,[33]) mit sich brachten. Wenn nun die christliche Dogmatik mit der Lehre vom Sündenfall und der daraus resultierenden Erbsünde mit dem ihr zugrunde liegenden Freiheitsgedanken dem „vom Verantwortlichkeitsgefühl getragenen Glauben"[34]) eine Antwort auf diese Frage zu geben versucht, so kann und will sie damit Gott nicht rechtfertigen. Das könnte nur geschehen, wenn sie eine Willensfreiheit des Menschen annähme, eine Freiheit, die nicht durch Gott geleitet ist. Gibt sie aber eine solche zu, begibt sie sich prinzipiell auf den Boden des Dualismus, von dem im folgenden Kapitel die Rede sein wird. Es gäbe dann neben Gott von Anfang an ein selbstmächtiges Prinzip, nämlich den menschlichen Willen. Der Monotheismus wäre dann durchbrochen,

---

[33]) Siehe Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. S. 211. 12. Aufl. Tübingen. 1928.

[34]) Siehe Windelband a. a. O. S. 211.

damit aber der Kern christlicher Glaubenslehre angefochten. Wenn daher christliche Dogmatik vom Sündenfall spricht, muß sie Gott als bewußten Leiter und Urheber auch des Sündenfalls und des damit verbundenen Bösen glauben. Und selbst wenn sie von Freiheit des Menschen spricht, darf sie nie den Glauben an die Allwirksamkeit Gottes aufgeben. Der Platz ist hier natürlich nicht, auf die Möglichkeit, zugleich von menschlicher Freiheit und Gottgewirktheit zu sprechen, näher einzugehen. Selbst wenn die christliche Dogmatik an einen einmaligen Schöpferakt Gottes glauben würde, ein Akt, in dem die Möglichkeit, die Wahl zur Entwicklung nach Gut oder Böse hin gesetzt ist, vom Menschen ohne Eingreifen Gottes realisiert, die Entscheidung vollzogen wird, würde damit der Schöpfer nicht entlastet sein, das Problem bliebe: wie ist dann das Setzen der Möglichkeit einer Wahl, einer Entwicklung zum Bösen hin, also das Böse letztlich selbst, mit der Vorstellung eines guten Gottes zu vereinbaren? Warum hat Gott als oberstes, zwecksetzendes Wesen es zugelassen, daß man eine negative Entscheidung fällen konnte? Warum hat Gott als Schöpfer unser Sein nicht anders gestaltet? Wir sehen hier die andere Art der Problemstellung, die freilich unten noch ihre Behandlung finden wird.

Kapitel 2:

Das Übel als urgegebenes Prinzip.

Parsismus — Satansvorstellung — Plato — Aristoteles — Neuplatonismus — Christentum — Mittelalter — Leibniz — Hegel.

Wir haben bisher eine Entwicklungslinie verfolgt, die das Dasein des Bösen auf eine vom Menschen vollzogene Entscheidung, sei es in mythischer Zeit, sei es in sich stets wiederholenden Abständen, zurückführte. Wir kommen zu einer zweiten Reihe, die im Hinblick auf die erste eine gänzlich andere Form aufzeigt, da, wie schon in der Grundlegung dargestellt wurde, eine Fragestellung nach dem Woher dieser ausgewirkten Freiheit durchaus möglich und berechtigt ist. Darnach ist zu erwägen, ob diese Freiheit bezw. die Möglichkeit der Entscheidung zum Bösen hin schon als Übel anzusehen ist. Jedenfalls begnügt man sich nicht damit, sie als den Grund des Unheils zu betrachten. Man sucht weiter zurückzugehen und auf eine Ursache zu stoßen, die als die letzte gelten kann. Dazu ist natürlich nicht der Mensch in den Mittelpunkt der Betrachtung zu rücken, als vielmehr die Prinzipien der Struktur unseres Daseins, in denen jene Freiheit begründet ist. Man sieht also mehr als bisher vom Menschen ab und fragt gleichsam nach einer Urgegebenheit, durch die das Böse bedingt sei. Hier kann man

die Erscheinung des Bösen gewissermaßen als eine mit dem Wesen das Daseins gegebene Tatsache hinstellen, wobei man es als streng entgegengesetzt einem göttlichen Dasein denkt oder aber auch als von Gott geschaffen annimmt, womit natürlich wieder jene oben angeführten Schwierigkeiten gegeben sind, denn dann ist Gott wieder als letzter Urheber der Schöpfung auch für das Böse verantwortlich. Jene erste Auffassung führt zu einem Dualismus, in dem die Existenz alles Leidens auf eine außerhalb der Macht Gottes stehende Größe zurückgeführt wird. Ein konsequenter Dualismus ist hier die Form der Theodizee.

Wollen wir diese dualistische Linie im Laufe der Zeiten verfolgen, so greifen wir zunächst auf die älteste diesbezügliche Ausprägung im Parsismus zurück.[35]) Wenn auch diese Religionsform in den ersten Anfängen, wie auch in letzter Zeit, stärker monotheistisch gerichtet ist,[36]) so können wir doch namentlich die mittlere Zeit als eine für eine dualistische Auffassung typische Erscheinung hinnehmen. Zarathustra verkündet, daß alles Übel, Krankheit und Tod auf das Widerspiel eines bösen Geistes zurückzuführen sei. Ormazd hat die Welt ursprünglich vollendet erschaffen, sein Geist will nur das Gute. Dieser Geist wird aber eingeschränkt durch den Widersacher Ahriman, der zunächst als Geist bei Gott war. Dann aber hat Gott diesen von sich gewandt. Der böse Geist führt in ewiger Finsternis ein eigenes Dasein und verführt die Menschen dazu, nicht Ormazd, sondern ihn anzubeten. Zwei Mächte stehen sich also bekämpfend gegenüber. Den Gegensatz dieser feindlichen Prinzipien in seiner Entstehung verlegt Zoroaster in den Anfang der Welt und gibt diesem Glauben ein stark mythologisches Gepräge. In diesen Kampf der Geister hineingestellt ist nun der Mensch. Er ist Mittelpunkt des Weltendramas, und um ihn ringen beide Mächte. Der konsequente Dualismus wird freilich dadurch gemildert, daß bei der letzten großen Abrechnung Ormazd auch über die bösen Menschen richtet und damit über sein feindliches Prinzip Macht zu haben scheint. Dadurch wird natürlich einem Monotheismus Vorschub geleistet, bei dem die Theodizeefrage von den oben genannten Schwierigkeiten begleitet ist. Uns aber interessiert hier die streng dualistische Ausprägung, wie sie selbst auf höherer Stufe spekulativen Denkens in philosophischen Systemen zutage getreten ist. Doch bevor wir diese Richtung weiter verfolgen, müssen wir zunächst auf die unmittelbaren Einflüsse achten, die jene Vorstellung zweier gegensätzlicher Mächte ausgeübt hat.

Wir finden diesen Dualismus in schroffster Gestaltung bei dem Perser

---

[35]) Chantepie de la Saussaye a. a. O. II. S. 220 ff.

[36]) Vgl. C. Clemen, Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand. II. ANG. Bd. 534. S. 35. Berlin. 1921.

Mani in seiner von allerlei Elementen gemischten Lehre. Wenn er auch stark unter gnostischen Einflüssen steht, der strenge Dualismus Zoroasters, ein Kampf zwischen Böse und Gut im Kosmos wie in der Seele des Menschen, verbunden mit stark asketischen Zügen, ist Grundzug dieses sog. Manichäismus.[37]) Derartige Einflüsse treten zutage z. B. bei Augustin, der fast zehn Jahre unter dem Einfluß des Manichäismus gestanden hat. In seinem „Gottesstaat" stellt er diesem ein Reich des Teufels gegenüber. Beide ringen fortwährend miteinander. Durch die Tatsache, daß auf Erden alles irdischen und egoistischen Zielen gewidmet ist, entsteht das Böse. Eine Versöhnung dieser beiden Reiche, wie etwa bei Origenes durch den Logos, findet nicht statt, es bleibt die ewige Trennung in Reich Gottes und des Satans. Stärker aber und wichtiger ist der Einfluß persischer Gedanken in anderer Richtung.

Aus dem Parsismus sind durch Berührung im babylonischen Exil derartige Gedankengänge ins Judentum eingedrungen und sind von hier aus, der besonderen Art der Religion angepaßt, fester Bestandteil christlichen Denkens geworden. Die weitverbreitete populäre Theodizee, daß das personifizierte Böse alles Übel herbeiführt, ist eine Folgeerscheinung dieser Ideen, wenn auch natürlich die christliche Dogmatik sie entsprechend umgebogen hat. Denn sie konnte nicht den konsequenten Dualismus aufnehmen, die Teufelsgestalt mußte, sollte der Monotheismus aufrechterhalten bleiben, Kreatur Gottes sein, wie das bereits im Alten Testament der Fall ist; z. B. ist der Satan im Buche Hiob Werkzeug in der Hand Gottes.[38]) Würde der Teufel Gott als selbständige Macht gegenüberstehen, würde natürlich an der christlichen Gottesvorstellung gerüttelt, und so nimmt der Christ, wenn das auch oft im Volksglauben weniger zutage tritt, den Teufel als in der Hand Gottes stehend an. Diese Lösung ist infolge der Form der Darbietung für einen intellektuell weniger hohe Ansprüche stellenden Menschen eine sehr plausible und daher auch im Volke weit verbreitet.

Das griechische Denken, das sich von jeher um einen Sinn des Lebens bemüht hat, konnte natürlich auch an dieser Frage der Theodizee nicht vorübergehen und hat eine ähnliche dualistische Lösung, freilich philosophisch vertieft, gegeben. Dazu war zunächst notwendig, daß sich ihre Betrachtungsweise losriß von den Vorstellungen mythischer Gegebenheiten, wie wir sie etwa bei Hesiod in der Sage von den Zeitaltern oder, wie oben schon erwähnt, in der Sage von Prometheus noch antreffen, und sich einem rein vernunftgemäßen Denken zuwandte, das eher geeignet ist, wirklich achtbare Ergebnisse in irgendwelchen Fragen

---

[37]) Siehe A. Harnack, Dogmengeschichte. Bd. I. S. 737—751. 4. Aufl. Tübingen. 1909.

[38]) Vgl. Hiob 1, 6 ff.

zu zeitigen. Zwar hatte die alte Naturphilosophie weniger Anlaß, sich mit dem Problem zu beschäftigen, da ihr Interesse mehr auf den Kosmos als Ganzes gerichtet war; zudem sind auch die literarischen Nachrichten äußerst spärlich, so daß sich hier ein wenig ergiebiges Feld für unser Problem bietet. Je stärker aber der Gedanke einer sittlichen Weltordnung Mittelpunkt der griechischen Denker wurde, desto mehr mußte die herbe Dissonanz zwischen Schicksal und Schuld in Erscheinung treten. Noch beeinflussen zunächst polytheistische Gedanken die Antwort auf diese Frage, der Neid der Götter untereinander führe das Böse herbei. Gerade die großen griechischen Tragödien sind nur Ausdruck dieser drückenden Stimmung.[39]) Ein näherer Einblick in die Welt als Ganzes ließ den ewig heiteren Himmel Griechenlands bewölkt erscheinen. Der sonnige Glanz der ersten Zeit begann jetzt zu schwinden. So kommen Zweifel auf an dem gerechten Walten der Götter und damit eine weltmüde Stimmung.[40]) So steigt mit dem Drucke dieser Last auch das Verlangen nach Ausgleich, nach Trost, den man suchte in den Mysterien oder in orphischer Weisheit, die ja mit ihrer Hoffnung auf ein vollkommenes jenseitiges Leben die Not des Lebens vergessen ließ.[41]) Der begriffliche Ausdruck dieser Stimmung durch die Sokratiker brachte nun jenen Dualismus hervor, der in diesem Zusammenhang als eine Lösung auf die Frage nach dem Woher des Bösen bedeutsam ist.[42])

Für Plato ist nicht nur die Gottheit die oberste Weltursache, sondern ihr gegenüber steht die Materie als entgegengesetztes Prinzip. Letztere ist im Verhältnis zur Idee ein Nichtseiendes, gleichsam ein regelloses Chaos. Die hierfür zutreffende Bezeichnung ὕλη findet sich allerdings, wie überhaupt die vollkommene Ausprägung dieser Gedanken, erst bei Aristoteles, während bei Plato dies μὴ ὄν mehr Idee des Andersseins, der Verschiedenheit ist und insofern nur Realität besitzt, da es ja gar nicht so sehr eine der Idee entgegengesetzte Größe ist. Aber diese Realität genügt, der Verwirklichung der Idee einen Widerstand entgegensetzen zu können, so daß die letzten Zweckursachen sich nicht ganz vollkommen realisieren können. Daher ist die Welt nicht schlechthin gut zu nennen, da sie durch die Materie eine Einbuße an Vollkommenheit erleidet. So ist namentlich der materielle Leib für die menschliche Seele ein Kerker, eine Fessel, auf die Böses und Übel zurückzuführen

---

[39]) Vgl. Gomperz a. a. O. II. S. 3 ff.

[40]) Der Chor singt z. B. im Ödipus auf Kolonos: Nie geboren zu sein ist das allerbeste, das zweitbeste aber ist, möglichst bald wieder dahin zurückzukehren, woher du gekommen bist. Zitiert nach Gomperz a. a. O. Bd. II. S. 3.

[41]) Vgl. Gomperz a. a. O. I. S. 102 ff.

[42]) Über die Bedeutung dieses platonischen Dualismus siehe ebenfalls Gomperz a. a. O. II. S. 321.

sind. Eine Gottheit ist für Plato an dem Übel schuldlos.[43]) Natürlich weiß auch Plato aus dem vorhandenen Zustand einen Ausweg, indem man bemüht sein muß, durch eine Selbstbefreiung der Sinnlichkeit Herr zu werden. Doch ist nach seiner Ansicht erst mit dem Tode das Grundübel, der materielle Leib, vollständig aufgehoben. „Solange wir den Leib an uns haben und die Seele mit diesem Übel behaftet ist, können wir nie völlig das Ziel unseres Begehrens, die Wahrheit erreichen."[44]) Von diesem Grundübel müssen wir freizuwerden suchen, was erst ganz mit dem Tode geschieht.

Für uns ist hier jedoch jede dualistisch ausgeprägte Haltung wichtiger, da sie gleichsam den Grundstock zu Anschauungen legt, die eine mächtige Entwicklung genommen haben. So finden wir ebenfalls diesen Dualismus von Form und Stoff bei Aristoteles. Für ihn ist Gott die ewige Form, absolute Vernunft, die nach unten zur Materie hin in stetiger Entwicklung abnimmt. Alle Wirklichkeit muß eine Ursache haben. Der Schritt vom Möglichen zum Wirklichen kann nur durch Bewegung erfolgen, in Form von Veränderung. Dies Bewegte muß seinerseits wieder eine Ursache haben, die wir immer weiter zurückverfolgen können. So kommen wir zu einem ersten Bewegenden, *πρῶτον κινοῦν*, das ist die Gottheit, der göttliche *νοῦς*. Er ist ewig, keiner Veränderung unterworfen. Er ist identisch mit der reinen Form, er ist reines Denken, *νόησις νοήσεως*, losgelöst von jeder ethischen Haltung. Begrifflich formuliert finden wir hier die Gottheit rein außerweltlich gefaßt, rein verstandesmäßig, nicht sittlich wie bei Plato und Sokrates, von denen die Idee des Guten für die höchste gehalten und auch mit dem Begriff der Gottheit bezeichnet wurde. Die Gottesvorstellung ist bei Aristoteles „in der theistischen Form der Außerweltlichkeit Gottes" gegeben.[45]) Das Böse wird nun eingespannt in diesen Rahmen von Form und Stoff, es ist ein stetiges Streben von der Unvollkommenheit zum Vollkommenen, und zwar vollzieht sich dieses Streben nicht so sehr mechanisch und damit notwendig, sondern es taucht hier zum ersten Male stark der Zweckgedanke auf, diese Entwicklung steht unter rein teleologischen Prinzipien. Selbst wo kein Zweck für irgendein Geschehen zu finden ist, wie das doch bei Naturkatastrophen irgendwelcher Art meist der Fall ist, muß man sich einen solchen hinzu erdenken, denn „die Natur tut nichts umsonst". Der Zweck ist dabei meist identisch mit der Form, während Materie das Zwecklose ist (*αὐτόματον*), welches letztlich der vollständigen Verwirklichung der reinen Form hindernd im Wege steht. So sehen wir hier die ersten Anfänge des Entwicklungsgedankens, der namentlich

---

[43]) Timaios 42 D.
[44]) Siehe Phädo 66 B.
[45]) Siehe K. Vorländer a. a. O. Bd. I. S. 131.

durch die Vollendung im Neuplatonismus einen nicht unwichtigen Beitrag zur Theodizeefrage gegeben hat. Denn Philo[46]) zog die unvermeidliche Konsequenz aus diesem Dualismus, daß die Materie als Prinzip des Bösen anzusehen sei, während etwa bei Plato das Böse mehr noch im Menschen selbst, in seiner Begierde, in seiner Sinnlichkeit, die natürlich eng mit seinem materiellen Dasein verknüpft ist, besteht.

Der Neuplatonismus hat im Rahmen dieser dualistischen Ansichten den Entwicklungsgedanken weitergeführt, und hat mit dieser Erklärung der bösartigen Beschaffenheit des Weltgefüges selbst das christliche Denken maßgebend beeinflußt. Im neuplatonischen Weltbild gehört die Unvollkommenheit zum Wesen der Welt, es ist die ewige Emanation des absoluten Seins, das mit zunehmender Entfernung von der Quelle immer an Vollkommenheit einbüßt, bis hinab zur Materie, zum eigentlichen Nichtsein, dem Prinzip des Bösen. Aus dem Absoluten, dem Ur-Einen, τὸ ἕν, auch das Gute oder Gottheit genannt, geht durch Ausstrahlung zunächst der Geist hervor (νοῦς) als Abbild dieses Urgrundes. Aus diesem folgt wiederum die Seele, die zwischen geistiger und körperlicher Welt vermittelt, und so nun weiter in rein gedanklicher Folge, in unendlicher Abstufung abwärts bis zur Materie, dieser unvollkommensten Erscheinung der göttlichen Urkraft.[47]) Damit ist alles Böse auf der Welt erklärt, indem es letztlich als in diesem Dualismus einbegriffen gedacht wird, der durch den Weg des Auf- oder Abstiegs überbrückt wird.[48])

Reste dieser griechischen Spekulation finden sich auch bei den ersten Vertretern einer christlichen Weltanschauung; ihre Einflüsse waren zu stark, als daß man sich ihnen hätte entziehen können. Eine strenggenommene Zweiheit konnte bei der durch den Gottesbegriff gegebenen Eigenart des Christentums nicht beibehalten werden, und so wurde dieser Dualismus wiederum gleichsam in eine Sphäre verlegt, über der Gott selbst steht.

So ablehnend sich Paulus sonst auch der Philosophie gegenüber verhalten mag,[49]) seine Gedanken von σάρξ und πνεῦμα [50]) tragen noch Spuren dieses altgriechischen Dualismus, allerdings gefaßt als ein von Gott geschaffener Zustand; tatsächlich gehen also der Theodizeefrage die oben besprochene Lehre von der Erbsünde und diese intellektuelle, mehr philosophisch-religiös gerichtete Erklärung nebeneinander her. Die Möglichkeit dafür ist darin gegeben, daß, wie wir schon zu Anfang dieses

[46]) Vgl. „Die stoische Theodizee bei Philo", in der Heinze-Festschrift. S. 14 ff.

[47]) Plotin nimmt Stellung zum Übel in dieser Weise etwa in Ennead. III, 2. S. 8—13.

[48]) Siehe Windelband a. a. O. S. 205.

[49]) Siehe Kolosser 2, 8 und 1. Korinther 2.

[50]) Siehe Römer 7 u. 8.

Kapitels betonten, diese Form der Lösung des Theodizeeproblems die erste nicht ausschließt, sondern über sie hinaus nach einem tieferen Grund für das Vorhandensein des Bösen fragt.

Auch der Gnostizismus, jene sektiererische Richtung innerhalb des Urchristentums, zeigt Spuren dieses Dualismus. Bei aller seiner geheimnisvollen Theosophie, in der Teile griechischer Philosophie, Mysterienglaubens und orientalischer Kulteinrichtungen vermischt wurden, geht doch sein ganzes Bestreben darauf aus, γνῶσις zu erhalten für diesen inneren Widerspruch zwischen einer Welt, geschaffen von einem allgütigen Gott, und deren sündvollen Zustand, der ja mit der Erlösungsnotwendigkeit unbedingt vorausgesetzt wird. So kleidet sich hier das Theodizeeproblem in jene Spekulation vom Logos, der als Mittler zwischen diesen Gegensätzlichkeiten das Böse letztlich aufheben wird. Das Christentum hat selbst den für seine Existenz gefährlichen Einfluß dieser Geistesströmung erfahren und hat, da es sich ja um Spekulationen handelte, weniger durch theoretische Widerlegung als vielmehr durch die straffe Organisation einer bischöflichen Verfassung dem Eindringen dieser philosophisch-mysteriösen Gedanken Widerstand leisten können.[51]) Wir sehen, wie stark in allen Fragen, auch der Theodizeefrage, der Einfluß griechischen Geistes war, der auch für die Folgezeit, namentlich in christlichen Kreisen, nicht ganz beseitigt werden konnte.

So ist z. B. auch bei den Kirchenvätern, namentlich den im griechischen Osten tätigen und den philosophisch interessierten, der Einfluß dieser platonischen Philosophie besonders groß. Ihr Bemühen ist darauf gerichtet, die christliche Religion für die Gebildeten philosophisch zu vertiefen und sie als einzig mögliche Philosophie unter dem Hinweis auf ihre Vernünftigkeit nachzuweisen. Origenes ist unter den alexandrinischen Religionsphilosophen wie kein anderer bemüht, Wissenschaft und Religion, also hellenistische Philosophie und christliche Religion in spekulativer Art zu verbinden. Damit ist auch für unser Problem jene eigentümliche Synthese vollzogen. So erscheint etwa bei Origenes der Erbsündegedanke vertieft, indem er als letzten Grund für das Böse weniger den Menschen als vielmehr das Dasein der Materie annimmt, wodurch erst jener Abfall, jene Abwendung von der Fülle des Seins in Gott möglich war. Fördernd für die Wiederherstellung des alten Zustandes wirkt nun der von Gott gesandte Logos. Teilzuhaben an dieser Erlösung ist das Ziel eines jeden, der dann in einer göttlichen Ruhe alles Leid, alles irdische Übel weniger, ja gar nicht empfindet.[52])

Die Bedeutung, die Augustin[53]) für die dogmatische Entwicklung hat,

[51]) Siehe Harnack, Dogmengeschichte, Bd. 1, oder sein Werk über den Gnostiker Marcion.

[52]) Siehe K. Vorländer a. a. O. I. S. 225 f.

[53]) Vgl. zusammenfassende Darstellung seiner gesamten Lebensanschauung bei R. Eucken a. a. O. S. 211 ff.

bringt es mit sich, daß er auch für unser Problem wichtig ist. Dazu darf nicht übersehen werden, daß sein religiöses Glaubensleben und die eigenen Erfahrungen seiner Jugendzeit gerade die Frage nach dem Woher und dem Sinn des Übels in ihm besonders lebendig werden lassen konnten. Als Vertreter des Erbsündegedankens hatten wir ihn schon kennengelernt. Sein Bildungsgang brachte ihn auch mit der hellenistischen Philosophie in Berührung, so daß Einflüsse von dieser Seite immerhin nicht zu verkennen sind.

Auch im Mittelalter wird neben jener durch Augustin ausgebildeten Erbsündenlehre eine weitere Erklärung in der Theodizeefrage geboten, die letztlich auf den Einfluß der griechischen Philosophie zurückzuführen ist; bemüht sich doch das gesamte Mittelalter von der Patristik an bis zu Thomas von Aquin oft in Anlehnung an Aristoteles christliche Gedankengänge philosophisch zu unterbauen, ohne dabei bei rein praktisch-religiösen Erklärungen stehen zu bleiben. Das griechische Denken konnte wertvolles Material zur Vertiefung dieser Gedankengänge geben, da man bemüht war, mit Begriffen und Formeln ein christliches Lehrgebäude, eine Dogmatik zu schaffen, die Dogmen der Kirche in ein System zu bringen und dialektisch zu begründen. Davon bleibt natürlich auch unser Problem nicht unberührt, obwohl auch hier wiederum bedacht sein muß, daß eine vollständige Übernahme des vollen Inhaltes schlecht möglich war, da an einigen Stellen sich Schwierigkeiten bemerkbar machten, die ihre tiefste Ursache darin hatten, daß überkommene Gottesvorstellungen dabei Schaden zu nehmen drohten.

Die mittelalterliche Mystik nimmt ebenfalls teilweise in der Theodizeefrage den vom Neuplatonismus herstammenden Standpunkt ein mit der ihr eigenen Überwindung alles sündvollen Zustandes in religiöser Versenkung.

Weniger durch diese Gedanken angeregt, gehört zu dieser Gruppe ein Gedankenkreis von Leibniz, der mit seinem Begriff des metaphysischen Übels eine Erklärung des Bösen als einer Urgegebenheit bietet. Denn diesen Begriff, genauer den der für das Böse verantwortlichen „ewigen Wahrheiten", kann man in seiner Beziehung auf das Wirklichwerden des Übels an die Stelle der Materie der alten Philosophie setzen. In Endlichkeit besteht ja in allererster Linie das Wesen des Menschen,[51]) alle Kreaturen sind nur unvollkommen, denn eine Welt mit nur vollkommenen Wesen bedeutet eine contradictio in adiecto. Aus diesem metaphysischen Übel entwickelt sich als notwendige Folge das moralische und daraus wieder das physische Übel. So sehr Gottes Güte auch daran gelegen war, eine übelfreie Welt zu schaffen, in der gött-

[51]) Siehe Theodizee §§ 21 u. 151. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection. Siehe auch Will. I, S. 23 ff., oder Lempp a. a. O., S. 33 ff., ausführlich.

lischen Weisheit, in der „région des vérités éternelles", dem Gebiet der ewigen Wahrheiten,[55]) war eine solche ein Ding der Unmöglichkeit, weil sie nur die vollkommenste schaffen konnte. So stehen letzlich diese ewigen Wahrheiten über Gottes Willen, Gott wird bei seiner schöpferischen Tätigkeit durch sie geleitet. Gott hätte gerne eine übellose Welt geschaffen, aber seine Weisheit ließ nur die beste der möglichen Welten zu. „So schwebt über der Wirklichkeit das Fatum der Logik."[56]) Wir sehen bei diesen Gedanken von einer metaphysischen Notwendigkeit alles Bösen ferne Verwandtschaft mit jener dualistischen Richtung. Die Unvollkommenheit und Endlichkeit aller Geschöpfe ist als Urgegebenes, eben als Ausfluß der ewigen Wahrheiten zu betrachten. Aber Leibniz[57]) war nicht so sehr daran gelegen, dieses metaphysische Übel in den Vordergrund zu rücken, als vielmehr die beste der möglichen Welten, die Vollkommenheit des Weltalls zu beweisen. Das geht auch schon daraus hervor, daß in der Literatur seiner Zeit, die doch in ihrer Gesamtheit Ausdruck eines grenzenlosen Optimismus war, dieser Gedanke des metaphysischen Übels kaum beachtet worden ist, weil man von einer Unvollkommenheit des menschlichen Geschöpfes nichts wissen wollte.[58]) So ist Leibniz mit seinem Versuch der Theodizee im großen Ganzen einer später zu betrachtenden Gruppe zuzuordnen.

Aber kehren wir zurück zu den ausgeprägten griechischen Gedanken, so hat namentlich Hegel[59]) in Verfolgung derartiger Überlegungen zur Theodizeefrage ähnlich entwicklungsmäßig gerichtete Gedanken gegeben. Für ihn, der stark vom Neuplatonismus beeinflußt ist, ist in der Natur dieser Gegensatz von Geist und Materie, Sein und Nichtsein vorhanden, und in der fortlaufenden Abstufung von einer weniger hohen Stufe zum absoluten Geist hin ist das Übel eine natürliche Erscheinung. Die Natur hat etwas Göttliches, aber auch den dem göttlichen gegensätzlichen Geist. Dieser andersartige Geist ist die notwendige Antithese zur These. Weltgeschichte tut sich kund im Aufstieg der Natur zu immer höheren Formen, in der Rückkehr der Natur zu Gott, von dem sie notwendig abgefallen ist. Das Böse ist also erklärt, indem es als ein notwendiger Bestandteil des Daseins hingestellt wird. Es ist mit seiner Struktur gegeben, kann jedoch auf dem Weg der Entwicklung über-

---

[55]) Theodizee § 223.

[56]) Siehe Windelband a. a. O. S. 412.

[57]) Siehe ausführlich über Leibniz' Theodizee bei Willareth I, S. 11 ff., oder Lempp a. a. O., S. 33 ff.; ferner in den Philosophiegeschichten von Windelband, S. 411 f., oder Falkenberg, Vorländer u. a. — Leibniz' Theodizee haben übersetzt Gottsched, Habs (zugleich mit Anmerkungen und Erläuterungen), Kirchmann. 1879.

[58]) Siehe Windelband a. a. O. S. 412.

[59]) Siehe Will. II, S. 75 ff., wo seine Lehre vom Übel umfassend behandelt ist. Auch Eucken a. a. O. S. 479 ff.

wunden werden, ein Gedanke, den Schelling, bei dem, wie überhaupt sein philosophischer Standpunkt, auch die Stellung zum Theodizeeproblem stets in Fortbildung, deshalb schwierig zu erfassen ist,[60]) ebenfalls kennt und verwertet. Wir sahen bei ihm bereits die Ansicht von einem Urabfall in früheren Ausführungen, jetzt läßt er nach dem Fall die Menschheit in fortlaufender Entwicklung immer höher steigen, bis sie zum Reich des Geistes gelangt ist. Auch finden wir bei ihm neben diesem Entwicklungsgedanken die an Leibniz erinnernde Anschauung, daß die menschliche Freiheit, das Böse zu wählen, begründet sei in einem dunklen bewußtlosen Wollen, gleichsam ein urgegebenes Prinzip neben dem guten des göttlichen Geistes, das der Mensch ebenfalls in sich wirken lassen kann.

Auch hat dieser Evolutionismus die christliche Dogmatik beeinflußt. In modernen Dogmatiken finden wir diese idealistischen, spekulativen Gedanken vertreten, natürlich immer in ein christliches Gewand gekleidet. So kann sich Schleiermacher, wie wir zum Teil schon sahen, einem solchen Einfluß nicht entziehen, indem er das Übel nicht so sehr in Befolgung der Kirchenlehre als von Adams Fall herrührend annimmt, sondern vielmehr eine menschlich naturgegebene Ursündhaftigkeit für ihn Grund des Bösen ist.[61]) —

Dieser in Kapitel 2 gegebene kurze Überblick zeigte die Kette der Lösungsversuche, die in weitergehender Weise als die in Kapitel 1 besprochenen Antworten die Frage nach der Ursache des Übels behandelten. Getragen waren sie zugleich von spekulativem Interesse, von dem Willen, die Gegebenheiten unseres Seins zurückzuführen auf letzte Urgegebenheiten. Für eine spezifisch christliche Auffassung bietet diese Gruppe von Lösungsversuchen eine Schwierigkeit, sofern das Dasein der Materie als ein Gott entgegengesetztes Prinzip gedacht wird. Hier ist unser Problem natürlich im erweiterten Sinne gefaßt, es ist allgemein die Frage nach dem Grund des Übels gestellt. Da die Antwort darauf oft ein sehr stark rationales Gepräge erhalten hat, da intellektuelle Belange sehr mächtig sind, ist es verständlich, daß ein erkenntnistheoretisches Interesse natürlich befriedigt wird, während ein praktisches, das sich infolge der meist physisch erfahrenen Übel ganz von selbst einstellt, oft zurücktritt. Daß es ganz ausgeschaltet sei, kann natürlich auch nicht gesagt werden, denn daß überhaupt eine Frage erkenntnistheoretisches Interesse hat, zeigt schon, daß die behandelte Frage im praktischen Leben irgendwelche Dringlichkeit bekommen hat. So wäre es nicht richtig, wollte man alle die bisher besprochenen Lösungen als rein dem Ringen nach wissenschaftlicher, erkenntnismäßiger Klarheit entsprungen betrachten. Auch hier soll, falls nicht das direkte Interesse dabei im

---

[60]) Vgl. darüber Will. II. S. 43.
[61]) Siehe oben S. 26 ff.

Auge behalten ist, den Glauben an einen guten Gott in Einklang zu bringen mit den Erfahrungstatsachen, das Übel als eine dem Menschen begegnende harte Wirklichkeit gewissermaßen notwendig gegeben hingestellt werden. Denn damit ist sein Tragen in einem gewissen fatalistischen Gleichmut mit dem Gedanken an die Zugehörigkeit der Sünde und des Leidens zum Wesen unserer Diesseitigkeit möglich. Auch die in diesem Kapitel besprochenen Antworten wollen dadurch, daß sie das Übel als ein von Anfang an für sich existierendes Prinzip hinstellen, eine gewisse Abschwächung oder Milderung der in der Wirklichkeit so drückenden Tatsache von sittlicher Unvollkommenheit und der Unausgeglichenheit des Lebens geben.

Kapitel 3:

Die Betrachtung des Übels im Zusammenhang einer letztlich optimistischen Weltauffassung.

Stoa — Augustin — Mittelalter — Aufklärung — Spinoza — Leibniz — Schleiermacher.

Deutlicher als bei den bisher besprochenen Stellungnahmen zum Problem der Theodizee scheint das praktische Interesse, eben gerade der Wunsch, die Disharmonie unseres Daseins irgendwie auszugleichen, gegeben bei all denen, die, um es grob zu sagen, das Übel als bloßen Schein auffassen, die daran festhalten, daß das Übel objektiv betrachtet, losgelöst von unserm subjektiven Empfinden, seine negative Seite verliere. Und zwar wird dieser Versuch, das Übel zu mildern, wieder auf dem Wege über eine Spekulation über die Struktur des Daseins unternommen. Die Frage nach dem Grund, nach der Ursache des Übels ist auch hier beantwortet, die Art der Antwort jedoch ist so, daß hier mit der Befriedigung erkenntnistheoretischen Interesses zugleich in deutlicherem Maße als bisher dem praktischen Bedürfnis, dem Menschen eine Stütze für seinen Lebensweg zu geben, Rechnung getragen wird. Man ist natürlich dabei bemüht, das Böse als ertragbar hinzustellen, indem man den Menschen, der Leid erfährt, lehrt, daß die Welt im Großen voller Harmonie sei, daß von Übel nur die Rede sein könne, wenn man das Urteilsvermögen des Subjektes über seine Grenzen hinaus steigere und es als Kriterium für den objektiven Sachverhalt der Dinge benutzen wolle.

So bemühen sich die Stoiker, die Welt als eine vollkommene hinzustellen, indem sie gleichsam den aristotelischen Dualismus monistisch fassen: die Welt ist eine Einheit. Alles Leiden, alles Böse beruhe auf einer falschen Schätzung der Dinge. Es haben die Leiden nur über den, welcher dem Bösen den Charakter einer Wirklichkeit zuspricht, Macht;

sagt doch Epiktet: „Es beunruhigen uns nicht die Dinge, sondern unsere Meinungen von den Dingen.“[62]) Die Welt, in der wir uns befinden, ist von Gott erschaffen, damit ist eine gewisse Vollkommenheit verbürgt. Genauer gesagt, schließt man erst aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf eine letzte, vollkommene Vernunft, auf eine Vorsehung, als das Werkzeug jener feurigen Substanz, welche die letzte, allbelebende Urkraft sein soll. Es geschieht alles mit unerbittlicher Notwendigkeit. Dem Menschen ist ein Schicksal zugewiesen (εἱμαρμένη), das zwar oft äußerlich jegliche Teleologie auszuschließen scheint, aber durch die Einsicht in die Zweckmäßigkeit des Ganzen und seine vollkommene Harmonie für den Verständigen tragbar wird, ohne ihn dabei zu beunruhigen. Denn nach ewigen Gesetzen ist auch das Böse von der Vorsehung dazu bestimmt, zum Guten sich auszuwirken, es ist nebenbei einfach notwendig, eine unvermeidliche Nebenerscheinung dieses Weltalls. Das Böse kann aus der Welt nicht entfernt werden, ohne der Vollkommenheit dieses Weltalls Abbruch zu tun, ohne das Gute selbst zu entfernen, da ja das Böse mit seiner Gegensätzlichkeit zum Guten — diese Anschauung spielt auch bei Hegel eine große Rolle — unzertrennlich in dieser Welt zusammengehört. Hier ist, wie wir sehen, dem Willen, dem Übel den Charakter der Notwendigkeit zu geben, auch Rechnung getragen; nur ist hier der Gedanke anders gewandt als vorher. Während vorher mehr die Notwendigkeit abgeleitet wurde aus zwei verschiedenen, von Ewigkeit her gegenüberstehenden Prinzipien, hat hier der Glaube an die Vollkommenheit des Alls im Gefolge, daß auch das Übel zum Sein gehören muß. Nach stoischer Ansicht hat dies ganze Weltgefüge eine göttliche Vernunft weise geordnet, und so gibt es nirgends blinde Zufälle oder unvernünftiges Schicksal, immer ist durch göttliche Vorsehung die Welt aufs beste regiert. Das Übel ist damit ertragbar, indem es in seiner Wucht herabgeschwächt wird, ihm der Charakter des Übels gleichsam genommen wird; es ist nur ein Schatten, der aber vom Licht des Ganzen überstrahlt wird.[63])

Selbst Plotin, der doch im großen Ganzen einer anderen als der stoischen Richtung angehört, hat namentlich diese Gedanken von den Stoikern angenommen.[64]) Das Böse ist nur ein geringeres Gute, es ist von höheren Eigenschaften beraubt, eine Negation des Guten. Das Gute bleibt stets im Übergewicht, darum ist das Böse durchaus ertragbar. Denn das Ganze der Welt bildet ja eine große Harmonie, in der alle Gegensätze verschwinden, denn über der sinnlichen Welt, der ja das Böse angehört, erhebt sich die Welt reiner Geistigkeit, in der keine

---

[62]) Zitiert nach Eucken a. a. O. S. 88.
[63]) Siehe dazu auch Windelband a. a. O. S. 170.
[64]) Vgl. Eucken a. a. O. S. 124 ff.

Mißstände vorhanden sind. So bietet die Welt ein Bild vollkommener Schönheit, in der, wie oben ausgeführt, nur eine Stufenreihe von Wesenseigenschaften, vollkommenere und unvollkommenere, vorhanden sind.

Ähnliche Gedanken sind übrigens auch der christlichen Lehrtradition nicht fern geblieben, wenn auch pessimistische Anschauungen über das Leben ihr Aufkommen hemmen mochten. So vertritt z. B. Augustin trotz seiner so stark hervortretenden Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde den Glauben, daß im Ganzen der Weltordnung Gnade und Gerechtigkeit, Milde und Strenge herrsche, alles aber, von Gott aus angesehen, eine große Harmonie sei, denn die Welt sei trotz ihrer bösartigen Beschaffenheit „auch mit den Sündern schön".[65]) Das Übel gehört zur Vollkommenheit der Welt wie der Schatten zum Licht.[66]) Selbst die ewige Verstoßenheit der durch Gottes Gnade nicht Erlösten gehört zur Vollkommenheit des Ganzen. Es ist hier gleichsam der christlichen Welt eine griechische Spitze gegeben; selbst die durch Adams Fall so schlechthin verdorbene Welt ist trotz aller Schäden und Mängel zu einem harmonischen Ganzen geordnet, die Disharmonie alles Übels, die doch so sehr den Eindruck von den Dingen bildet, ist durchaus mit dem Glauben an eine volle Harmonie des Weltganzen vereinbar.

Alle diese Gedanken finden wir weiter im Mittelalter, auch bei denen, die den in der griechischen Kirche heimischen Mystizismus vertreten; so etwa der Areopagite, der das Böse auch nur als Mangel betrachtet, ein Moment in der göttlich gefügten harmonischen Weltordnung, das schließlich überwunden werden kann.[67]) Genau so etwa Thomas von Aquin, wenn er sagt, das Böse sei ein „defectus boni"[68]) oder auch eine „privatio debitae perfectionis",[69]) das Übel trägt zur Güte des Ganzen bei.[70]) So ist für die meisten das Böse nur eine στέρησις, (privatio), an sich ist alles gut.

Mit dem Aufschwung der Naturwissenschaften durch die großen Entdeckungen eines Kepler, Galilei wurde für die Fortführung dieser Gedanken, dieser Vorstellungen von einem harmonisch geordneten Ganzen der Welt, ein fruchtbarer Boden geschaffen. Je mehr man Einblick gewann in die große Gesetzlichkeit alles Naturgeschehens, um so mehr mußte man erstaunt sein über die Großartigkeit des so wundervoll aufgebauten Kosmos, in dessen Licht das Böse tatsächlich nur ein Schattendasein zu führen schien. Denn die Renaissance hat nur einen Blick für die Schönheit des Alls, für die von Gott geschaffene, wunderbare Einheit des Makrokosmos. In poetischer Begeisterung versuchen ein Giordano Bruno und Jakob Boehme diesem universalistischen Optimismus

[65]) Siehe auch weiteres de civitate Dei. XI, 18—23.
[66]) Siehe Eucken a. a. O. S. 229.
[67]) Siehe K. Vorländer a. a. O. Bd. I. S. 235.
[68]) Summa I, 48, 2. [69]) Contr. gent. I, 71. [70]) Ebenda III, 71.

und dem in der Natur der Sache liegenden Pantheismus Ausdruck zu verleihen. Alles Übel verschwindet in der Schönheit des Ganzen,[71]) Gedanken, wie wir sie noch weiterhin etwa bei Shaftesbury[72]) mit seiner Begeisterung für das Wahre, Gute und Schöne finden. In dessen pantheistischer Weltanschauung, beseelt wie bei Bruno[73]) von freudigem Optimismus, hat das Böse nur einen verschwindend geringen Grad der Störungsmöglichkeit. Wie überaus zugänglich man diesen Gedanken im Zeitalter des „Verstandes" war, zeigt gerade die englische Philosophie dieser Epoche. So sei nur beiläufig Berkeley erwähnt, der fast gleichzeitig mit dem Erscheinen von Leibniz' Theodizee (1710) das Dasein der Dissonanz im Weltall nur als eine glanzerhöhende Tatsache ansah. Alles gehört in den Zusammenhang des Ganzen, nur durch absichtliches Verschließen der Augen können wir diese Tatsache leugnen. Er hält den Gottesglauben als den besten Schutz gegen alles Böse hoch und gibt so, wie auch Leibniz, seiner Betrachtung eine theologische Wendung.[74])

Der Mensch rückt jetzt immer mehr in den Mittelpunkt des Interesses, man pocht mehr auf seine Fähigkeiten, sichere Einblicke in die Gesetzmäßigkeit des Weltalls zu gewinnen, und so finden diese Gedanken mit dem Aufkommen des Rationalismus einen günstigen Widerhall, sie können eine stets wachsende Vollendung erfahren. In einem grenzenlosen Optimismus rühmt man die Zweckmäßigkeit dieser Welt. Der Mensch ist die Krone der Schöpfung, alles ist von der Vorsehung weise geordnet, und sollte es da noch Böses geben? Es ist nur Böses in unseren Augen vorhanden. Für die Leiden der Tierwelt, in der doch auch ein grausamer Kampf ums Dasein herrscht, hatte man kein Verständnis. Für den Menschen ist das Böse nur ein Ausdruck seiner Subjektivität, objektiv betrachtet verschwindet das Böse im Weltall, es ist Schein.

Greifen wir von den Vertretern dieser Ansichten nur einen heraus, so sei auf Spinoza verwiesen, der in der Vorrede zum vierten Buche seiner Ethik zu zeigen versucht,[75]) daß das Böse an sich kein Böses sei, vielmehr nur ein Schein, der den Menschen trüge. Es nimmt uns äußerst Wunder, daß er, obwohl er doch des Lebens Schwere in reichem Maße zu spüren hatte, sich mit derart rationalen Sätzen über die Realität des Bösen hinwegsetzen konnte. Eine intellektuelle Einsicht bringt ihn zum Glauben, daß die Unvollkommenheit in der Natur und alle

---

[71]) Siehe Windelband a. a. O. S. 308.

[72]) Ausführlich bei Lempp, S. 78 ff., auch Windelband, S. 409.

[73]) Brunos Stellung zur Theodizee ausführlich bei Eucken a. a. O. S. 316 ff.

[74]) Siehe K. Vorländer a. a. O. Bd. II. S. 109.

[75]) B. de Spinoza, Ethik. S. 171 ff. Herausgegeben von Baensch. 9. Aufl. F. Meiner. 1919.

ihre Auswüchse bloß leere, menschliche Phantasieprodukte seien, Vollkommenheit und Unvollkommenheit nur Vorstellungsweisen, leere Begriffe, denen eine Wirklichkeit beizumessen wir kein Recht haben. Gerade um nicht zugeben zu müssen, daß Gott Ursache des Bösen und des Leides sei, will er dem Unvollkommenen keine Wirklichkeit beimessen. Alle Disharmonie ist nichts Positives, nur bloßer Mangel, ein weniger hohes Maß von Realität. Die Fiktion bildet Werturteile über Dinge und legt ihnen Deutungen bei, es sind nie Eigenschaften der Dinge selbst. Gott zu fragen, weshalb er Adam nicht einen vollkommenen Willen gegeben habe, sei ebenso absurd, wie etwa die Frage aufzuwerfen, warum ein Kreis nicht alle Eigenschaften der Kugel habe. Damit ist den Begriffen Gut und Böse jede Allgemeingültigkeit abgesprochen, sie sind ein Produkt eines subjektiven Eindrucks. Denn es kann dieselbe Sache für den einen gut, für den andern schlecht sein, für den haben Worte beleidigende Wirkung, für jenen nicht. Musik sei z. B. gut für den Schwermütigen, schlecht für einen Betrübten, weder gut noch schlecht für den Tauben. Alles ist subjektbezogen.[76]) Der Vergleich von Dingen nebeneinander schafft für das Subjekt die Prädikate. Es stört dabei sein religiöses Denken durchaus nicht, wenn er keine Antwort auf die Frage erhält, warum Gott dem Menschen eine weniger vollkommene Empfindung gegeben habe, weniger vollkommen deshalb, weil unsere Vorstellungen von der Vollkommenheit nicht objektiv mit dem Dasein gegeben sind, sondern erst auf Grund subjektiver Betätigung möglich und damit trüglich sind. Hier wird also in ganz radikaler Weise das Böse als durchaus ertragbar hingestellt, da alles letztlich Schein sei, ein Produkt unserer menschlichen Vorstellungsweise und deshalb nicht objektiv. Damit ist natürlich das Böse abgeschwächt, indem man befähigt ist, sich kraft dieser gedanklichen Erwägungen darüber hinwegzusetzen.

Ähnlich stark rationalistisch gewandte Ansichten hat in dieser Richtung Leibniz geäußert, der ja unserem Problem seinen Namen gab, als er auf eine Kritik von Bayle hin sich eingehend mit der Frage beschäftigte. Im Grunde genommen erneuert er die Idee der Stoa, daß die Welt ein harmonisches Ganze sei, in der das Böse in der Vollkommenheit des Ganzen verschwindet. Daß die Übel überhaupt da sind, kann auch sein Optimismus nicht leugnen. Trotzdem ist die Welt die beste der möglichen Welten,[77]) schon deshalb, weil sie ihren Grund in Gottes Weisheit hat. Die Welt ist für ihn die Summe möglicher Monaden, von denen jede Monade das Universum spiegelt. Auf dem Fundament

---

[76]) Siehe Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie. S. 125 f. 9. Aufl. 1927.

[77]) Schopenhauer bemerkt hierzu später bissig: Schlimm genug, wenn keine bessere möglich war.

der Monadologie baut sich sein Optimismus auf. Die unendliche Weisheit Gottes konnte nur die beste Welt der unter der Unendlichkeit an sich möglichen Welten realisieren.[78]) Würde also etwas an dem Bestande dieses Weltganzen geändert, etwa durch Beseitigung des Bösen, so wäre es nicht mehr die jetzige Welt, sie wäre nicht mehr die vollkommene, ein notwendiger Bestandteil würde ihr genommen sein. Eine Welt ohne Sünde ist für ihn eine Utopie, die gar keine Möglichkeit zur Existenz habe. So ist diese Welt eine vollkommen gute, in der das Übel nur ein Mittel zu einem Guten ist, das ohne diesen Gegensatz überhaupt nicht als Gutes erkannt würde. Das Übel gehört zu ihr wie der Schatten zum Licht. So sei etwa die Sünde Adams schon deshalb ein Gutes, weil ohne sie niemals eine Erlösung und die damit verbundene Seligkeit gegeben wäre. Was soll man daher über das Weltall klagen? Wo tatsächlich eine Dissonanz im Weltgeschehen vorzuliegen scheint, beruht das auf der Kurzsichtigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens, denn ein Ausgleich für etwas Böses wird zuletzt doch, sei es im Diesseits oder Jenseits, eintreten. Der Blick darf, um zu erkennen, daß die Welt wirklich die beste der möglichen Welten ist, nicht an einzelnen Flecken haften bleiben, sondern muß sich auf das Ganze richten, in dem das Übel doch als ein kleiner Teil verschwindet. So weiß er in einem unerschöpflichen Optimismus alle beunruhigenden Reflexionen der Menschen niederzuschlagen, ohne daß er damit dem Übel eine eigentliche Erklärung gegeben hat.

Wenn für Leibniz sich das Problem der Theodizee nun weiter, nachdem er vorher die Harmonie des Kosmos so hervorgehoben hat und damit eine Theodizee im weiteren Sinne gab, zusammenfaßt in der Frage: Gibt's einen Gott, woher dann das Übel, gibt's keinen, woher dann das Gute?,[79]) entwickelt er jene schon oben ausgeführte Anschauung vom metaphysischen Übel als der unvermeidlichen Wurzel des moralischen[80]) wie des physischen[81]) Übels. Aber auch dies metaphysische ist mit der Beschränktheit der Geschöpfe gegeben, Unvollkommenheit der Dinge kann nur Mittel zur Erkenntnis ihrer Vollkommenheit sein.[82])

So finden wir am Anfang des starken wissenschaftlichen Interesses für das Theodizeeproblem[83]) eigentlich die stoischen Gedanken von der Vollkommenheit des Weltalls erneuert, ohne daß so stark wie bei der

---

[78]) Theodizee § 184 ff.
[79]) Ebenda § 20.
[80]) Ebenda § 276.
[81]) Ebenda § 342.
[82]) Ebenda §§ 31 u. 33.
[83]) Vgl. über die Bedeutung Leibniz' für das Theodizeeproblem und seine wissenschaftliche Betrachtung in der Folgezeit Will. I, S. 9 ff., oder Lempp, S. 33 ff.

Stoa der ethische Gesichtspunkt betont wäre, den wir noch zu verfolgen haben. Leibniz hatte auf die Kritik von Bayle hin es unternommen, im Interesse der Religion eine neue Theodizee zu geben, war aber dabei zu sehr in Zeitströmungen befangen, als daß er einem ausgeprägten Rationalismus hätte entweichen können.

Nach ihm hat auf derselben Grundlage sein Nachfolger Wolff[84]) die Gedanken ausgesponnen, bis der „Alles-Zermalmer" Kant durch seine Erkenntniskritik zeigte, daß eine Lösung auf Grund intellektueller Überlegung unmöglich sei, und damit dem Problem einen vollständig neuen Boden gab. Wir werden sehen, wie richtig Kant erkannte, daß alle bisher erwähnten Lösungsversuche einer absolut sicheren Unterlage entbehrten, und daß eine Lösung auf ganz anderem Gebiete, nämlich dem der praktischen Vernunft allein zu finden sei.

Und doch war der Einfluß dieser stoisch-Leibnizschen Gedanken auch weiterhin stark. Der Glaube an ein letztes, weise geordnetes Ganzes, an den teleologischen Charakter des Weltgefüges, ist an sich nicht beweisbar, hat jedoch als Glaube unter den Menschen immer weite Verbreitung gefunden. Deutlich ist ja, daß diese Ansicht ein wirksames Gegengewicht darstellte gegenüber allem Schwerem und Lastenden, auch daß eine optimistische Weltauffassung bei fortschreitender Entwicklung auf allen Gebieten des Lebens eigentlich immer bessere Stützen fand. So finden wir stets aufs neue den Glauben an einen Entwicklungsgang, der letztlich zum Ziele vollkommenster Konsonanz führt, gegenüber einer pessimistischen Auffassung vom Dasein vertreten; namentlich in der idealistischen Philosophie und Geistesströmung — bei Hegel hatten wir schon Spuren davon wahrgenommen — sehen wir ihn deutlich zutage treten. So bemerken wir auch bei Schleiermacher,[85]) um nur einen herauszugreifen, in seinen „Reden über die Religion" mannigfach Anklänge an diese Weltanschauung. Das Universum ist ein von Gott wunderbar gefügtes Ganze, und in religiöser Anbetung stehen wir staunend vor der Größe dieser Schöpfung, in der alles Böse in ein Nichts versinkt. Was an Unvollkommenem noch bleibt, ist eine unvermeidliche Folge unseres mit der Endlichkeit gegebenen Wesens, und das Böse ist nur eine Negation. Über allem aber waltet eine göttliche Wirksamkeit, die alles zum Guten ordnet. Es kümmert ihn weniger, in seinen Reden eine ausführliche Darlegung über das Woher des Übels zu geben, es genügt ihm, das Leiden in dieser Welt als ertragbar hinzustellen, es wesentlich zu mildern.

So könnten wir fortfahren, ähnliche Gedanken aufzuzeigen, allein es mag genügen. Es scheint richtiger zu sein, im Anblick der bald zu gebenden Kritik Kants, der diesen Anschauungen ihre Stütze nahm,

---

[84]) Vgl. ausführlich über ihn Will. I, S. 37 ff., oder Lempp, S. 65 ff.
[85]) Vgl. Will. II. S. 27 u. 28.

auch diese Linie nicht weiter zu verfolgen, da sie für das Theodizeeproblem ein praktisch-religiöses Interesse zwar befriedigte, aber erkenntnis-theoretisch Schwächen zeigt und damit keine befriedigende Lösung in unserer Frage darstellen kann.

Kapitel 4:

Die Bedeutung der Unsterblichkeitshoffnung für das Theodizeeproblem.

Judentum — Christliche Eschatologie — Islam — Kants Unsterblichkeitsideal.

Ein Vorstellungskreis darf bei einer Behandlung des Theodizeeproblems auf keinen Fall übergangen werden, der seine Wichtigkeit im Laufe der Jahrtausende bei sehr vielen stark religiös bewegten Menschen gehabt hat, daß das auf Erden erfahrene Leid — es handelt sich dabei vor allem um physisches Leid — einen Ausgleich finde in einer anderen Welt. Hier ist mit der Realität der Disharmonie auf Erden durchaus gerechnet. Da der Ausweg aus ihr nicht direkt gegeben ist, wird das Leid dadurch erträglich gemacht, daß man es in der Hoffnung auf eine bessere Welt, durch den Glauben, nach dem Tode werde ein Akt ausgleichender Gerechtigkeit, der im Leben oft nicht seine Stätte hat, stattfinden, geduldig zu ertragen versucht. Da auch hier durch Erstrahlenlassen eines Lichtblickes der Schatten gemildert werden soll, ist es berechtigt, gerade im Anschluß an die dritte Gruppe darauf einzugehen; die Frage jedoch nach der Ursache des Übels findet hier nicht mehr, wie noch in Kapitel 3, eine Berücksichtigung, da bei der meist religiös orientierten Anschauung hier letztlich Gott als Ursache des Bösen ohne weitere Überlegung angesehen wird.

Die Gedanken, daß „die Leiden dieser Zeit nicht wert seien der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbaret werden",[86]) sind eigentlich ein Gut aller religiös interessierten Völker, namentlich aber aller stark eschatologisch eingestellten Religionen. So finden wir im alten Judentum eine starke Entwicklung in dieser Richtung. Entsprungen aus der politisch-religiösen Haltung, daß das Volk Jahwes Leid zu erdulden habe, je mehr es sich in seinem Tun und Handeln von den Geboten Jahwes abgewandt habe, gründet man den immer erwarteten Idealzustand des mit Gott verbundenen Volkes in einer Zukunftshoffnung, indem alle auf Erden nicht vorhandene Vollkommenheit in einem anderen Reiche eintreten werde. Rein äußerlich ist hierbei ein jedes Übel eine von Gott verhängte Strafe für Übertretung seiner

[86]) Römer 8, 18.

Gebote. Da nun in dem mannigfachen Wechsel des äußeren Geschickes des Volkes eine Besserung nicht einzutreten schien, verpflanzte man diese Hoffnung auf ein Volk, das Jahwe treu dient und seine Gebote nicht verletzt, in die Zukunft, wie der fromme Israelit wünscht und hofft, daß Gott selbst am Ende aller Tage in Person des Messias herniederkommen werde, um diesen Zustand herzustellen. Sofern durch den Vergeltungsgedanken die äußerliche Disharmonie — möchte man sagen —, das Unheil und Leid Bringende als Folge einer vorhergehenden ethischen Unvollkommenheit gefaßt wurde, glaubt man, daß in einem besseren Jnseits auch dem äußeren physischen Übel seine Härte genommen werde. Die gesamte kirchliche Tradition hat diese Gedanken aufgenommen, und sie sind namentlich in den Glaubensbesitz des Volkes übergegangen.

Dies Unsterblichkeitsideal, bald mehr kontemplativ gefaßt, indem man auf eine „Seligkeit" im Jenseits hofft, bald mehr ethisch fundiert, indem man mit einem Gerichte rechnet, bei dem die Handlungen der Menschen nach gut oder böse abgewogen werden und hiernach Lohn oder Strafe, Seligkeit oder Verdammnis zudiktiert wird, ist ein fester Bestandteil aller namentlich eschatologisch gerichteten Religionen. Z. B. hat sich der Islam dieser Vorstellung nicht verschlossen, ist aber gerade in dieser Lehre von den letzten Dingen vom Judentum stark abhängig. Auch für ihn wird nach dem Tode zunächst ein Gericht an den Menschen vollzogen. Jm allgemeinen wird eine stattfindende Seligkeit recht sinnlich vorgestellt, da die Seligen nicht nur mit ihren Gattinnen, sondern auch mit andern, prächtig gekleideten Jungfrauen zusammen sein werden, alle für sich ein Haus mit Ruhebetten haben. Jm allgemeinen gilt aber als letztes Ziel aller Seligkeit die Anschauung Gottes, gegenüber allem Erdenleid bedeutet das höchstes Glück. Da der Islam seine Gläubigen durchaus nicht zur Betätigung eines sittlichen Willens erzieht, muß er auf der anderen Seite eine blinde Gottergebenheit predigen, nicht aber ein stetiges Streben zum Guten hin betonen. Auch jene asketisch-mystische Richtung des Sufismus mit ihrem enthusiastischen Charakter lebt auf ihre Weise dieser Hoffnung auf ein besseres Jenseits, sofern nicht schon auf dieser Erde durch mystische Versenkung ein leidfreier Jdealzustand hergestellt wird. Wenn man im Islam jegliches Geschick des Menschen sich als vorherbestimmt und unabwendbar denkt, gibt man sich natürlich in stumpfer, fatalistischer Resignation dem Leiden hin und hofft mehr auf ein besseres Sein in einem jenseitigen Reiche, wo die Dissonanz des Lebens aufgehoben ist.[87])

[87]) Vgl. über den Glauben des gegenwärtigen Islam: C. Clemen, Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand. II. S. 46 ff. 1921.

Wir sehen bei allem schon einen gewissen Unterschied in der Vorstellung von der Unsterblichkeit, der namentlich für unser Problem nicht ohne Bedeutung ist. An sich ist Voraussetzung für eine Unsterblichkeitshoffnung meist eine pessimistische Diesseitigkeitsauffassung, da das Leid derart drückende Formen annimmt, daß man es nur im Hinblick auf einen jenseitigen Zustand zu tragen imstande ist. Dies Ideal ist mehr aus kontemplativer Religiosität entsprungen, indem man angesichts eines irdischen Jammertals, im Blick auf das Dasein mit allem Leid, leidenschaftlich nach Unsterblichkeit verlangt mit dem stillen Wunsche des Ausgleichs für irdische Leiden. Dies ist hauptsächlich die Form, die das Christentum, in Übernahme jüdisch-eschatologischer Vorstellungen, angenommen hat. Der Fromme kann selbst durch schwere Leidensprüfungen nicht unglücklich werden; in der Hoffnung auf ein Leben in Gott entzieht er sich der Sphäre alles Leidens und findet damit für seine Seele Frieden und Seligkeit. Das wahre Glück ist allein im Jenseits zu erwarten, unser Leben ist eine Pilgerfahrt zu einem Ziele, das die Empfindung alles Bösen beseitigt.

Bei einer anderen Fassung wird die Unsterblichkeit als „ethisches Postulat" hingestellt, wie sie etwa Kant in seiner praktischen Vernunft aus dem stetigen Mißverhältnis von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit ableitet. Das höchste Gut, die Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit ist nicht zu erreichen innerhalb des irdischen Lebens,[88]) weshalb die fortdauernde Existenz der Seele zu fordern ist. „Einer völligen Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze, der Heiligkeit, Vollkommenheit, ist kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig," weil aber diese Vollkommenheit als praktisch notwendig gefordert wird, nimmt Kant an, daß sie „in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werde".[89]) Es ist natürlich schwer, diese Vorstellung entscheidend zu begründen, und Kants Ausführungen darüber passen auch wenig in den Gesamtzusammenhang, in den sie gestellt sind.[90]) Und tatsächlich hat auch dies Unsterblichkeitsideal gerade für unser Problem weniger Bedeutung, weil ja das Ethische, unser sittlich-irdisches Handeln davon gänzlich unberührt bleiben kann. Demgegenüber ist jenes Ideal des Fortlebens nach dem Tode, wie wir es als spezifisch christlich kennen lernten, gerade deshalb bedeutsam sei, weil es für ein Verhalten dem Bösen gegenüber auf Erden — bestehe dies nun in resignierter Hinnahme oder in aktiver Überwindung, etwa auf der Grundlage des Lohngedankens — von maßgeblicher und richtungweisender Bedeutung sein kann. Namentlich diese letzte Auffassung,

---

88) Kants praktische Vernunft. S. 146 ff. Herausgegeben von Kehrbach.
89) Vgl. Lempp a. a. O. S. 310.
90) Vgl. Lempp a a . O., S. 310, und Will. I, S. 124.

entsprungen aus einem ungestillten, durch einen Einblick in ein leidvolles Dasein gewonnenen Sehnsuchtsgefühl, ist durchaus sinnvoll und einleuchtend; doch darf der praktische Nutzen auch wohl nicht überschätzt werden.

Beilage:

Das Übel als Erziehungsmittel.

Es sei hier noch ein Gedanke besprochen, der mit dem Vorhergehenden wohl in Zusammenhang gebracht werden, jedoch auch ganz unabhängig von ihm auftreten kann. Er zeigt auch mit der dritten Gruppe der bisher behandelten Lösungen Verwandtschaft, weil der Charakter des Übels hier wie dort gewandelt werden soll; das ist bei der Erziehung der Menschheit durch das Leiden, der bei einer systematischen Behandlung des Problems auf historischer Grundlage nicht übergangen werden kann.

Bleiben wir zunächst bei der religiösen Seite dieses Gedankens, so ist der Fall sehr verständlich, daß die Vorstellung des pädagogischen Charakters des Bösen gerade für einen religiös frommen Menschen als zweite Theodizee neben die in der Jenseitshoffnung bestehende tritt. Diese kann ihn ja letzlich nie über die Existenz des Übels ganz hinwegtäuschen, und da man sich dies nun einmal vorhandene Faktum seinem Zwecke nach irgendwie zu erklären sucht, kommt man auf den verständlichen Gedanken, daß Gott das Leid habe über einen kommen lassen in der gewissen Absicht, den Menschen zu prüfen, ihn zu läutern, ihn gleichsam mehr auf den Kontrast und den Ausgleich mit einem zukünftigen Leben hinzuweisen. So glaubt der Fromme, daß alle im Leben erfahrene Disharmonie nur ein Mittel sei, ihn für einen späteren Zustand vorzubereiten, gleichsam seinen Glauben an eine ausgleichende Gerechtigkeit auf die Probe zu stellen. Diese Auffassung des Leids als Erziehungsmittel, als einem für einen besonderen Zustand vorbereitenden Faktum, hin und wieder auch etwas anders gewandt, finden wir so namentlich bei allen stark religiös gerichteten Menschen.

Es ist eigentlich selbstverständlich, daß das Christentum in enger Anlehnung an das Judentum derartige Gedanken in sich aufnahm und sie zu einem festen Bestandteil christlichen Denkens hat werden lassen. Für Paulus, überhaupt für die gesamte kirchliche Anschauung ist Schwäche, Trübsal, Not und Elend nur ein Mittel zur Erneuerung des inwendigen Menschen, die Stellung zu ihm gleichsam Kriterium für ein neues, sittliches, gottgeweihtes Leben. Ja, man rühmt sich

sogar seiner Schwachheit im Hinblick auf den Glauben; die Kraft Gottes werde desto mächtiger.[91])

Manche Sätze über das Leid als Läuterungsmittel haben sich durch die gesamte kirchliche Tradition erhalten, und wir finden den Ausdruck dieser Gedanken noch in manchen namentlich religiös gerichteten Dokumenten. Die Anschauung, daß alles Leid eine erziehende Kraft in sich schließe, den Menschen für gewisse Wechselfälle des Lebens geschickt und hart mache, ist ja in der Menschheit überall verbreitet, ja sie scheint uns eine absolut gültige Tatsache zu sein. Im Hinblick auf den für eine allgemeine Lebensweisheit geltenden Gedanken brauchen wir auch hier nicht näher darauf einzugehen.

Aber selbst auch unabhängig von religiös frommen Erwägungen ist der Gedanke des Leides als Erziehungsmittel in mannigfacher Färbung aufgetreten. So betrachten viele von denen, die eine Überwindung des Bösen auf ethischer Grundlage kennen, alles widerfahrene Übel erst als ein zweckfetzendes Mittel, das zur Überwindung den Menschen erst fähig mache. Für alle diese ist das Leid insofern Erziehungsmittel, als sie dadurch besonders in den Stand gesetzt werden, ihre Kräfte in den Dienst einer Beseitigung des Übels zu stellen.

Für die Stoa ist z. B. das Leid erst Anlaß, Übungs- und Stärkungsmittel für die Tugend. Alles ist von der Vorsehung geschickt, um abzuhärten, erst durch Schmerz und Schaden — daß hier das physische Leid in erster Linie gemeint ist, ist deutlich — sollen die Menschen ihre Stärke gewinnen. Tapferkeit kann ohne Gegner keine Früchte tragen. Die Übel sind gerade *für* den Menschen da, nicht *wider* ihn, alles äußere Übel wird inneres Gut, wie oft äußeres Gut auch zum inneren Übel wird. So sagt z. B. Seneka:[92]) „Meiner Überzeugung nach gibt es kein unglücklicheres Wesen als einen Menschen, dem in seinem Leben nichts Widerwärtiges zugestoßen ist; denn so ist es ihm nie möglich gewesen, sich selbst auf die Probe zu stellen, die Götter haben ihn nicht wert geachtet, über das Unglück zu siegen, das mit einem schwachen und mutlosen Menschen nichts zu schaffen haben mag.“ Erst an dem Prüfstein des Leidens kann die Kraft gewonnen werden, das sittliche Bewußtsein auf die Höhe einer Überwindung alles Bösen zu führen. Zu einem affektlosen Zustand, zu einem Freisein von jeglicher weichlichen Erregung, zu völliger Unnachgiebigkeit soll das Böse erziehen, indem man sich bemüht, in Apathie, die nicht in stumpfer Gefühlslosigkeit besteht, allen Widerwärtigkeiten entgegenzutreten. Das Leid stärkt so den Stoiker, alles zu tun, in diesem Kampf mit dem Bösen nicht einem mitleidigen Jammern und Klagen anheimzufallen, sondern frei von allen Affekten

[91]) Römer 5, 3—5 und 2. Korinther 4, 8—18.
[92]) Vgl. Seneka, De providentia, Kap. 5.

bei eigenem wie bei fremden Leid nicht empfindend, sondern handelnd einzugreifen. Später werden wir uns speziell mit dieser Überwindung zu befassen haben. Diese Gedanken weisen schon deutlich darauf hin.

Doch sei am Schluß dieses ersten Teiles zusammenfassend noch einmal das Verhältnis der behandelten Lösungsversuche zu einander besprochen, auch eine Kritik gegeben, sofern sie nicht später folgen soll bei den Ausführungen über die erkenntnistheoretische Kritik Kants, die die Unmöglichkeit darlegt, über die Grundlagen unseres Daseins unbedingt Gültiges auszusagen, die also zeigt, daß die Frage nach dem Woher des Übels nie restlos beantwortet werden kann; denn wolle die Vernunft die Allgemeingültigkeit der von ihr gewonnenen Erkenntnis postulieren, so habe sie damit ihre Grenzen überschritten.

Wir hatten zuerst die Lösungsversuche betrachtet, die eine Entscheidung des Menschen auf Grund einer möglichen, freien Willensbetätigung als die Quelle des Bösen ansahen. Die zweite Gruppe hatte darüber hinaus nach Urgegebenheiten gefragt, denen das Übel zur Last zu legen sei. Das Verhältnis der ersten und zweiten Gruppe ist, wie wir schon gesehen haben, kein exklusives, ja die erste Gruppe geht dann in die zweite über, wenn sie die Möglichkeit zur Wahl des Bösen als ein von Ewigkeit her gegebenes Faktum ansieht, das im Sinne eines deutlichen Dualismus dem bösen Prinzip gleichkäme; die dritte Gruppe, die dem Übel unter dem Eindruck einer optimistischen Grundauffassung seine Schwere zu nehmen sucht, kann eigentlich zunächst mit der zweiten weniger gut in Einklang gebracht werden. Bei einem streng gefaßten Dualismus ist das böse Prinzip mit seinen Wirkungen als so real erkannt, daß dem gegenüber ein letztlich optimistischer Gedanke schlecht Platz haben könnte, zum wenigsten muß, soll das geschehen, im Glauben des einzelnen einem Prinzip der Vorrang gebühren, ein Prinzip — wie wir das auch tatsächlich beim Parsismus sahen — doch als das dem andern gegenüber triumphierende angesehen werden. Da bei einem strengen Dualismus die Schwierigkeiten des Theodizeeproblems, die beim Monotheismus gegeben sind, wegfallen, könnte von den Lösungen auf spekulativer Basis eine solche als die am meisten gültige und einleuchtende angesehen werden, freilich bliebe zu bedenken, inwiefern auch hierbei die Grenzen menschlicher Erkenntnismöglichkeit überschritten werden. Die vierte Lösungsmöglichkeit ist mit der dritten, die zu ihrer Grundlage die letztlich optimistische Weltauffassung hat, insofern gut vereinbar, als die Unsterblichkeits- und Jenseitshoffnung die Krönung des Glaubens an den Sieg des Guten, des Glaubens an das letztlich harmonische Ausgeglichenwerden darstellt. Neben der Antwort auf die Frage nach einer Theodizee, die in Kapitel 1 beachtet worden war, ist die vierte Lösungsmöglichkeit durchaus als ergänzend möglich zu denken. Dieselben Schwierigkeiten,

die, wie wir sahen, bestehen, wenn wir Gruppe 2 und 3 zusammenbringen wollen, bestehen eigentlich auch zwischen der zweiten und vierten Gruppe, allerdings ist hier eine Überwindung schließlich wohl möglich.

Über die Schwierigkeit, die bei der christlichen Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde, sofern man sie als Lösungen des Theodizeeproblems betrachtet, vorliegt, hatten wir schon gesprochen. Eine weitere Kritik, die jedoch nicht nur diese erste Gruppe, sondern alle drei ersten betrifft, ist von einem andern Gesichtspunkt aus anzustellen. Sie ist vielleicht zusammenzufassen in dem einen Satz: Eine Erklärung des Übels durch Zurückführung auf seine letzten Ursachen beseitigt es noch nicht. Die Tatsache, daß das Übel empfunden wird — gerade der dritten Gruppe gegenüber muß betont werden, daß es darauf im Leben doch allein ankommt, daß das Übel doch gerade dadurch drückend wird, daß ich auf Grund meines subjektiven Empfindens eine Disharmonie wahrnehme —, diese Tatsache läßt das Problem doch in derselben Schwere wie vorher eigentlich wieder auftauchen. Das Übel soll erklärt werden. Das Erklären soll ein Verstehen bewirken. Und alle bisher besprochenen Antworten auf unsere Frage suchten da zu vermitteln, suchten dem menschlichen Verständnis das Übel nahezubringen. Das Wort „verstehen" zeigt uns aber schon an, daß damit zugleich eine Milderung gegeben ist. Spricht man im Leben im juristischen Sinne von „verstehen", so ist damit sehr oft gemeint, daß eine Einsichtnahme in die letzten Wurzeln einer Tatsache das im ersten Augenblick meist harte Urteil in ein milderes umwandelt. Diese Erwägung läßt es als falsch erscheinen, wollte man alle diejenigen Lösungen, die die Frage nach der Ursache des Übels beantworten, als gänzlich unbrauchbare Lösungen beiseite schieben. Die dritte mag zudem dadurch, daß sie einem Schatten gegenüber das Licht mehr in den Vordergrund rücken will, dadurch, daß sie die Ursache des Übels zurücktreten läßt oder es als gerade im Hinblick auf die Vollkommenheit notwendig erscheinen lassen möchte, bei manchen besonders darnach gearteten Naturen eine ablenkende Wirkung erzielen. Immerhin, daß das moralische und physische Übel besteht, daß an der Tatsache, daß „eine Zeit die Schuld der anderen Zeit trägt, sie aber selten anders zu lösen weiß als durch eine neue Schuld" (Schleiermacher), nichts geändert wird durch eine Einsichtnahme in die letzten Gründe des Übels, dürfte klar sein. Die Haltung ist bei den drei ersten besprochenen Lösungen, man möchte sagen, dem Bösen und dem Leid gegenüber passiv, sie lassen die Aktivität vermissen, die nicht heller malt, sondern heller macht. Die vierte Gruppe, deren ganz besonders stark spekulative Einstellung für manchen eine weitere Schwäche sein mag, trägt in ihrer Haltung dem Leben gegenüber ebenso einen passiven Charakter, wenigstens bei den ausgeprägtesten Vertretern dieser Richtung. Bei jeder der vier Gruppen ist zudem

die in der Grundlegung herausgestellte Frage nicht zu bannen, warum die Struktur unseres Daseins — ob von Gott geschaffen geglaubt oder nicht, sei dahingestellt — so sei, daß in ihr das Übel einen Platz hat. Aufkommen kann die Frage selbst, wenn etwa Leibniz das Vorhandensein des Übels als zum Wesen der höchsten Vollkommenheit gehörig betrachtet. Der von ihm gedachte Begriff der höchsten Vollkommenheit ist selbst ja bedingt durch die in Frage gestellte Seinslage, so daß also die obige Frage doch zu Recht bestehen bleibt; und wo sie gestellt wird, muß der Mensch seine Unfähigkeit, eine Antwort zu geben, eingestehen; ein Verzicht auf eine Lösung wird die Folge sein.

3. Teil:

Der Verzicht auf eine Lösung auf Grund der Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens.

Geschichtlicher Überblick — Kants Kritik — Hiob — Luther — Christentum — Lotze.

Auf dem Boden der ersten Art, eine Theodizee zu geben, die wir in der Grundlegung darlegten, steht nun eine andere Reihe, die dem Übel dadurch den Charakter des Unerträglichen zu nehmen sucht, daß sie einen Weg zeigen will zu seiner Überwindung, es aufheben möchte. Gegenüber allem bisher Besprochenen tritt insofern hierbei ein starkes praktisches Interesse in den Vordergrund, als zunächst weniger nach dem letzten Grunde des Übels gefragt wird, sondern man einen Weg zu zeigen versucht, auf dem eine Überwindung des Bösen möglich ist. Denn naturgemäß stört es das Empfinden eines Menschen nicht, wenn ihm bei einer durch sittliche Handlungen vollzogenen Beseitigung des Übels nicht der Grund und die letzten Zusammenhänge des Übels bewußt sind. Man braucht nicht unbedingt nach der Ursache des Übels zu fragen, man findet sich mit der Tatsache ab, daß es da ist, und kann um so mehr alle Energie auf das Ziel verwenden, aus diesem Leiden einen Ausweg zu einem ungetrübteren Zustand zu finden. Die Haltung wird hierbei dem Leben gegenüber zugewandter, aufgeschlossener, sie wird stets den Tatmenschen kennzeichnen. Natürlich haben sehr viele von denen, die sich mit der Frage nach einer intellektuellen Erklärung des Daseins des Bösen abgeben, einen Weg zu dessen Überwindung gefunden, es tritt aber oft infolge des mehr erkenntnistheoretischen Interesses weniger in den Vordergrund, die Appellation an den Willen wird überwuchert von dem Geranke rein erkenntniskritischer Überlegungen. Als Beispiel dafür, daß aber neben Gedanken spekulativer Art über Weltprinzipien und -zusammenhänge auch der Versuch gefunden werden kann, dem Dasein des Bösen durch einen aufgewiesenen Weg zu seiner Aufhebung eine Milderung zu schaffen, als Beispiel dafür sei etwa unter den vielen an Plato, Aristo-

teles, die Stoiker, Plotin und auch später Hegel erinnert, die trotz aller oben ausgeführten Interessen versuchen, der Menschheit einen Weg zu zeigen, auf dem sie alle ihre besten Kräfte in den Dienst dieser Aufgabe der Überwindung stellen kann. Kant besonders hat das Verdienst, auf diesen Gedanken hingewiesen zu haben, als er nach seinen erkenntniskritischen Untersuchungen sah, daß eine rein spekulative Theodizee und eine letzte Antwort auf die Frage nach dem Grund und Zweck des Übels in der Welt der menschlichen Vernunft sich als absolut gültig nicht erweisen konnte. So ist es Kant, der dem Problem der Theodizee inmitten einer rein rational gerichteten Zeit einen vollständig neuen Boden gab, indem er in kritischer Arbeit all die Schwächen aufzeigte, die einer rein erkenntnismäßigen Erklärung des Bösen anhafteten. Er stellt heraus, wie wir das sehen werden, daß alle Lösungsversuche in der Theodizee bis zu der Zeit den Anforderungen eines wissenschaftlichen Standpunktes nicht genügen konnten, vielmehr allein auf dem Boden der praktischen Vernunft eine Lösung zu suchen sei.

Doch bevor wir uns näher mit dieser Kritik beschäftigen, sei hier ein historischer Rückblick eingeschaltet, der uns zeigen soll, wie es zu dieser Kritik Kants kam, was ihn berechtigte, die Unhaltbarkeit der geschichtlich aufgetretenen Lösungsversuche darzutun. Zugleich ist es möglich, in diesem Zusammenhang das Verdienst von Leibniz um die Theodizee in seiner Gesamtheit zu würdigen. So sei also im Folgenden kurz von unserer bisherigen, die systematische durch die historische Betrachtung erläuternden Methode abgewichen und historisch-genetisch verfahren.

Das Problem der Theodizee war in den ersten Zeiten mehr von religiös-praktischem Interesse her dringend und so naturgemäß mehr innerhalb der Religionen als für philosophische Systeme von Belang gewesen. Entscheidend für die Stellung zum Theodizeeproblem, bezw. für die Stellung der Frage innerhalb des Rahmens der Weltanschauung, ist dabei ohne Zweifel die rassen- oder volksmäßige Verschiedenheit, die in differierenden Religionen und Weltauffassungen zum Ausdruck kam. So war wohl der Buddhismus, vor allem aber das Christentum mit dem tiefen Einblick in die feste Verwurzelung des Übels mit dem menschlichen Sein wesentlich eher zum Versuch geneigt, dem Dasein des Bösen einen Sinn abzugewinnen, als die mehr optimistische Einstellung der griechischen Philosophie und aller ihrer Auswirkungen. Besser ist wohl zu sagen: bei der christlichen Auffassung vom Bösen und Leid *mußte* eine Theodizee gegeben werden, da ohne sie die Last des Übels zu schwer gewesen wäre. So ist es verständlich, wenn auch im Christentum sich eine Fülle von Lösungsversuchen findet, die bis dahin zum Teil schon geschichtlich hervorgetreten waren. Es wird im Verlauf unserer Darstellung bereits aufgefallen sein, daß fast bei jeder Gruppe das Christentum zu erwähnen

war, weil es tatsächlich in der Theodizeefrage ein Wort sprechen mußte, da die drückende Schwere seiner Ansicht vom moralischen und physischen Übel dem Gesichte des Glaubenden einen bangen Ausdruck gab, der zugleich den Wunsch nach Entlastung aussprach. Dabei hat das Christentum auch manche ihm ursprünglich fremde Anschauungen in seinen Gesichtskreis hineingezogen, sie verwertet, dann aber in jeweiliger Anpassung an die Eigenart seiner Frömmigkeit. So finden wir bei ihm ursprünglich persische Gedanken, die auf dem Wege über das Judentum Bestandteile des christlichen Denkens geworden waren. Wir finden griechisch-helleniſtische Seiten namentlich unter dem mehr philosophisch eingestellten Teil seiner Denker. So bot das Christentum in den ersten Jahrhunderten seines Bestehens eine Vielheit von Lösungsversuchen. Je nach der persönlichen Art übernahm man in späteren Zeiten die Lösungen, die den Interessen dessen, der nach Antwort verlangte, am meisten zusagten, also bei den philosophisch gerichteten die stoisch-neuplatonischen Gedanken, während bei den mehr praktisch-religiös Interessierten der Erbsündegedanke in der Theodizeefrage vorherrschte. Sehr oft ging natürlich auch diese oder jene Auffassung ineinander über, und man versuchte, etwa den Sündenfall oder den Teufelsglauben philosophisch zu unterbauen. So hat die altkirchliche Theologie, die Philosophie des Mittelalters alle diese Lösungsversuche vermischt zur Geltung gebracht unter besonderer Betonung ihrer jeweils vorherrschenden geisteswissenschaftlichen Interessen, um der Schwierigkeiten Herr zu werden. Die Reformation hat mehr die religiöse Seite erneuert. Luther, Calvin und andere hatten entweder durch die Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde, zugleich also mit Betonung der stattgehabten menschlichen Entscheidung zum Bösen hin die Gedanken ihrer Frommen befriedigt oder aber, falls sie weiter fragten, auf eine Lösung verzichtet. Auch in der Folgezeit, als es darum ging, wissenschaftlich-theoretisch die Gedanken über eine Theodizee genauer zu formulieren, stieß man auf Schwierigkeiten, wenn man fragte: Warum hat Gott, der doch allmächtig, barmherzig und allweise ist, die Welt so geschaffen, daß sie nach außen so sehr den Charakter eines Jammertales trägt, warum hat Gott die Menschen derart in Sünde verstrickt? Gleichzeitig entsteht, durch das Erwachen des Humanismus gefördert, ein starker Drang nach klaren rationalen Begriffen und rationaler Durchdringung eines Problems. Naturgemäß wurde auch die Theologie davon nicht verschont, auf deren Gebiet es die Sozinianer und Arminianer waren, die unter dem Einfluß des ciceronianischen Rationalismus diese Seite hervorkehrten und damit ungeheueren Schwierigkeiten anheimfielen. Die Gegensätzlichkeit der Motive, die bei der Lösung vermischt waren, die nur scheinbar gelöste Frage nach dem Verhältnis von Gottes Allmacht und menschlicher Freiheit, die Schwierigkeit des Erbsündegedankens, der Prädestination waren für den

von der Aufklärung vorausgesetzten Moralismus zu groß, als daß die Vorstellungswelt, auf der man bisher das Problem aufgebaut hatte, einer durchgreifenden Kritik hätte enthoben bleiben können. Im Mittelalter war man mehr „von oben her" an die Welt herangetreten, während man sie jetzt, vom Verstande des Menschen aus, „von unten her" aufzubauen suchte.[93]) Gleichzeitig glaubte man infolge des Aufschwunges der Naturwissenschaften, besonders der mathematischen Methoden, mit genauer gesetzlicher Formulierung den Gang des Weltgeschehens festlegen zu können, eine Formel für die Welterkenntnis eben mittels der naturwissenschaftlich bewiesenen Gesetzmäßigkeit gefunden zu haben. Hier war eine Antwort auf die Frage nach dem letzten Grunde des Bösen weniger brennend, da nur das Interesse vorherrschte, Gesetzmäßigkeit auch für die Tatsache des Bösen festzustellen. Es wurden verständlicherweise auch theologische Interessen und Begriffe stark rationalisiert, nicht ohne daß der Religiosität Abbruch getan wurde, daneben auch gleichzeitig der tiefe Gegensatz zwischen dem neugewonnenen Weltbild und der überkommenen Auffassung in der Kirchenlehre hervortrat. Solange man noch bemüht war, diesen Gegensatz allein der äußeren Existenz wegen zu überbrücken (die Beispiele Galileis, Brunos u. a. hatten die Furcht vor der Inquisition besonders geschürt), schien alles recht zu sein. Erst wenn mit Ehrlichkeit und Folgerichtigkeit der Zwiespalt aufgedeckt wurde, mußten auch die religiösen Grundlagen in den Augen der Mitwelt notwendigerweise genommen werden. Wenn es nun einer unternahm, etwa Pascal oder Bayle (Descartes und seine Nachfolger waren trotz eines vorhandenen Gegensatzes äußerlich der Kirchenlehre treu geblieben), so mußte das die Gemüter gewaltig erregen. So hatte schon Spinoza ganz wie Galilei, Descartes und Hobbes eine streng mechanische Naturauffassung und eine strikte Ablehnung aller teleologischen Naturbetrachtung vertreten. Damit war die Erklärung des Bösen von vornherein festgelegt. Sie durch den Willen Gottes zu geben, war jetzt nur ein asylum ignorantiae, nie ein restlos befriedigendes Ergebnis. Nun unternimmt es Bayle,[94]) diesen vorhandenen Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft, Offenbarung und Vernunft deutlich klarzustellen, ohne etwa eine der beiden Seiten angreifen zu wollen.[95]) Ja, er unternimmt es in diesem Sinne, daß der Offenbarungsglaube nicht nur über-, sondern auch widervernünftig sei, das Problem der Theodizee zu behandeln, und zwar stellt er jene dualistische Lösung mit Hilfe des manichäischen Doppelprinzips als einzig einleuchtend und möglich

[93]) Siehe Lempp a. a. O. S. 8.

[94]) Siehe Bolin, P. Bayle. Stuttgart. 1905.

[95]) In seinem Dictionnaire historique (vollständige Ausgabe von Des Maiseaux, 4 Bde. Rotterdam. 1740) besonders die Artikel: Manichéens, Origènes, Pauliciens u. a.

hin — greift damit natürlich den monotheistischen Glauben an — und legt dar, daß auf andere Weise, bei einer anderen Theodizee stets ein Konflikt zwischen Glaube und Vernunft entstände.[96]) Er ist überhaupt ein erbitterter Gegner jeglichen Dogmatismus. Damit sollte bei dem herrschenden Glauben an die rationale Einsicht der Glaube genommen, die Religion, die manche aus Tradition doch äußerlich nicht missen wollten, beseitigt werden.

Dagegen unternimmt es Leibniz unmittelbar auf die Kritik von Bayle hin und gegen sie, dem Problem eine neue, wiederum religiöse Grundlage zu geben, indem er diese gegensätzlichen Richtungen, die rein mechanische Naturauffassung und die diese als grenzenlose Willkür bekämpfende philosophische und theologische, scholastische Richtung zu versöhnen trachtet. Er gibt die wissenschaftlichen Errungenschaften nicht auf, bringt nur die teleologische Betrachtungsweise in diese hinein. So will er moderne Gedanken mit antik-christlichen versöhnen. In seiner bekannten Schrift „Theodizee", mit dem Untertitel „Versuch von der Güte Gottes, Freiheit des Menschen und vom Ursprung des Bösen", beschäftigt er sich eingehend mit dem Problem und gab damit den Anstoß zum Wachwerden eines starken, wissenschaftlichen Interesses für die hier ruhenden Fragen.[97]) Er gab dem Problem den Namen und zeigt dadurch schon rein äußerlich, in welcher Hinsicht ihm besonders daran gelegen ist, hier eine befriedigende Lösung zu geben. Er glaubt nun, die Stützen des religiösen Glaubens wieder so hergestellt zu haben, wie sie sich vor der Kritik an ihm darstellten, weiß aber nicht, wie sehr er dabei im Zeitgeiste befangen geblieben ist, wie wenig er darüber hinwegkonnte. Wir sahen zum Teil schon, wie er dem Problem versucht dadurch eine Lösung zu geben, daß er einen Grund für das Übel in dem sogenannten metaphysischen Übel erblickt, im ganzen aber derart rationalistisch dabei verfährt, daß für eine religiöse Erneuerung durchaus nichts gewonnen war. Er hatte versucht, Gott zu rechtfertigen, eine Theodizee zu geben, gibt aber im Grunde nichts anderes als eine einfache Erklärung des Bösen.

Im Anschluß an ihn versuchte Wolff mit ganz denselben rationalen Gedanken eine Erklärung zu geben; in gerader Fortsetzung von Leibniz beschäftigte auch er sich mit unserem Problem in seiner Schrift „Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt", 1719.[98]) Wie Leibniz überschritt auch er die menschlichen Grenzen der Erfahrung und suchte da Klarheit zu schaffen, wo die Natur eine Grenze gesetzt hat, eine Grenze, die der Rationalismus

---

[96]) Vgl. ausführlich Lempp a. a. O. S. 13.

[97]) Leipniz, Theodizee. Übersetzt und erläutert von H. Kirchmann. Leipzig. 1879.

[98]) Vgl. Lempp a. a. O. S. 65 ff.

nicht bemerkte, die in besonders deutlicher und umfassender Weise gezeigt zu haben, Kants Verdienst ist, der den bisher besprochenen Lösungen des Problems durch seine Erkenntniskritik den Boden unter den Füßen zu entziehen suchte, auf dem sie bisher gestanden hatten. Die Stunde war gekommen, in der die entscheidende Frage gestellt wurde: Kann überhaupt unser menschliches Erkenntnisvermögen Rätsel lösen, die jenseits von Raum und Zeit liegen? So ist es das Verdienst Kants auch für unser Problem, daß er gezeigt hat, inwiefern eine dogmatische Festlegung des letzten Grundes des Übels nicht den Anspruch auf Absolutheit machen kann, weil wir nämlich bei den mit dem Problem gegebenen Voraussetzungen schlechthin transzendentes Gebiet betreten.

Schon vor ihm hatte David Hume[99]) den Standpunkt vertreten, daß der Gegensatz von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit nie zu einem befriedigenden Ausgleich gebracht werden könne, und daß alles Bemühen, Ratschlüsse Gottes zu verteidigen, um ihn nicht als Urheber des Bösen hinzustellen, die Geltung der Philosophie untergrabe und ihre Kraft übersteige. Sie hat es nur mit der Erforschung des gewöhnlichen Lebens zu tun. Ein Buch, dessen Untersuchungen sich nicht auf Tatsachen der Erfahrung stützen, sei getrost ins Feuer zu werfen, da es nur Spitzfindigkeiten und Blendwerk enthalten könne. Kant zeigt nun, nicht unbeeinflußt von Humes erkenntnis-theoretischem Skeptizismus, in eingehender Kritik die Punkte der bisherigen methodischen Fragestellung, die man angreifen kann, gibt aber zugleich einen Fingerzeig, der uns aus dieser rein negativen Erkenntnis zu positiven Leistungen führt. Nachdem er festgestellt hat, daß wir mit unserem Denken durch diese Art der spekulativen Theodizee keine Klarheit schaffen können, zeigt er auch einen Weg, der uns doch in etwa über das Dasein des Bösen hinwegsetzen kann. Wir haben uns freilich zunächst mit seiner Kritik zu beschäftigen, durch die er die Unvollständigkeit und Fragwürdigkeit der bisher gegebenen Lösungen klarlegt.

Wie überall in Europa, so mußte auch bei Kant das Erdbeben von Lissabon 1756 die Frage der Theodizee äußerst lebendig werden lassen. Er hat sich auch öffentlich darüber ausgesprochen, in dem Sinne, daß nicht der Mensch und sein Wohlbefinden als Weltzweck angesehen werden darf, persönliche Interessen niemals Maßstab des Weltgeschehens sein können.[100]) Ferner versucht Kant in seiner vorkritischen Periode die Schwäche der Leibnizschen Lösung darzutun in einem Aufsatz über den Optimismus, 1759.[101]) Leibniz habe „den Knoten zer-

---

[99]) Vgl. ausführlich über die „Zerstörung des intellektualistischen Weltbildes durch die Kritik Humes" bei Lempp a. a. O. S. 190 ff.

[100]) Vgl. darüber Lempp a. a. O. S. 245 f.

[101]) Kants Werke. Bd. I. S. 47—54. Herausgegeben von Rosenkranz und Schubert.

hauen und nicht aufgelöst".[102]) Aber noch zu sehr ist Kant in den Gedanken des Wolffianismus befangen, so daß er mehr eine gedankenreiche Ausführung des Wolffschen Systems bringt, als eine vollständige Kritik, die er später erst zu geben berufen war. Nur schwache Hinweise auf spätere Gedanken finden wir, so die Warnung, daß in Zukunft nicht mehr schöne philosophische Gebäude errichtet werden könnten, sondern daß man sich nur bemühen könne, das mit der Erfahrung Gegebene zu durchforschen, daß aber zwischen uns und dem Ewigen und Transzendenten nur die praktische Vernunft Mittler sein könne. Der Mensch kann nur insofern Erkenntnis gewinnen, als er die Sinnlichkeit zum Gegenstand seiner Erkenntnis macht, denn ohne diese gibt es nur leere Begriffe. Die einzigen Möglichkeiten der Anschauungen, die den Menschen gegeben sind, sind Raum und Zeit, außerhalb dieser ist jedes begriffliche Festlegen eine Unmöglichkeit. Die Erfahrung ist nur auf diesem Grunde der Anschauung möglich.[103])

Wir sind damit schon bei dem ersten großen kritischen Werk Kants, seiner Kritik der reinen Vernunft, angelangt, die gerade für unser Problem eine außerordentliche Bedeutung hat, da sie gleichsam die erkenntnismäßigen Voraussetzungen zerstört, auf die man bisher blindlings getraut hatte. Es ist, wie für so vieles andere, auch für unser Problem das Große an Kant, daß er hier zeigt, daß auf Grund von anschauungsfreien Begriffen analytische Urteile wertlos sind und damit eigentlich die ganze bisherige Betrachtungsweise unmöglich wird. Es zeigt sich hier, was in Kants Philosophie überall hervorleuchtet, daß es ein Unding ist, theoretische Klarheit zu bringen über einen Gegenstand, der jenseits unserer Erfahrung in der Transzendenz gegeben ist. Dies ist die Grundposition seiner transzendentalen Dialektik,[104]) die namentlich für unser Problem in der Kritik der rationalen Kosmologie und Theologie von Bedeutung ist. Man hat bisher versucht, Ursachen als objektive Gegebenheiten zu betrachten, womit man aber nur die Grenze der menschlichen Erfahrung überschritten hat. Solche Ideen, die ohne Anschauung gewonnen sind, können nur insofern der Vernunft dienlich sein, als sie regulative Prinzipien darstellen, aber nie konstitutiv für irgendeine Erkenntnis sein können. Alle von uns bisher betrachteten Lösungsversuche sind damit abgetan, da sie diesen transzendenten Schein als objektiv hingestellt haben, einen Schein, den nun Kant zerstört. In der Kosmologie habe man bisher die Grenzen der Anschauung und Erfahrung überschritten und unabhängig davon eine dogmatische Metaphysik zu geben versucht.[105]) Verkehrt ist

---

[102]) Ebenda S. 47.
[103]) Kritik der reinen Vernunft. S. 48—76. Herausgegeben von Kehrbach.
[104]) Ebenda S. 260 ff.
[105]) Ebenda S. 399 ff.

es natürlich, uns damit auf die Seite eines Skeptizismus zu schlagen, denn auch dieser geht in das Gebiet der Transzendenz über, wenn er versucht, über den Sinn der Welt Aussagen zu machen. So ist es natürlich verkehrt, wollten jetzt alle bisherigen Gegner des dogmatischen Optimismus, so etwa ein Bayle, stolz auf diesen ihren Gewinn sein, denn Kant richtet natürlich die Waffe auch gegen sie; denn für sie gilt, daß sie ebensosehr nach der negativen Seite ihre Kompetenz überschritten haben. So hatte natürlich auch Leibniz im Gegensatz zu Bayle eigentlich nur optimistisch feststellen wollen, was Bayle durch seine Kritik vernichtet hatte, ihn also in keiner Beziehung widerlegt. Beide Standpunkte standen sich als durchaus möglich gegenüber. Kant richtet sich gegen beide mit der Kritik, jede von ihnen habe die Schranken der menschlichen Erkenntnismöglichkeit überschritten; damit führt er den härtesten Schlag gegen den ganzen bisherigen Dogmatismus. Mit dieser Kritik scheint nun Kant rein äußerlich nur Negatives geschaffen zu haben, indem er alles zerstört, was bisher die Gemüter doch in etwa befriedigt hatte. Denn nach ihm wären alle bisher betrachteten Lösungsversuche der Hinfälligkeit anheimgegeben, da sie alle über den Rahmen des menschlichen Denkens hinauswuchsen. Sowohl der Erbsündegedanke, wie der Versuch, das Dasein des Bösen als eine mit der Struktur unseres Daseins gegebene Größe, sei sie nun in einem Dualismus oder in einem sog. metaphysischen Übel begründet, aufzufassen, wären damit erledigt. Aber schon am Ende seiner Kritik der reinen Vernunft läßt Kant uns einen Blick tun in die voraussichtliche weitere Entwicklung seiner Denkweise: Gott ist theoretisch nicht nachweisbar, aber unser Denken zeigt uns doch gewisse Wege zu ihm, auf denen wir durch die praktische Vernunft zu dem Ideal hingeführt werden können. Will man über Gott Aussagen machen — und das muß man, will man Gott des Übels wegen rechtfertigen —, so ist das theoretisch nicht möglich, wie es bisher zu geschehen pflegte; für Kant war das der große Fehler der bisherigen Lösungsversuche. Man hatte versucht, über Gott, Mensch und Welt und das Dasein des Übels gedankliche Überlegungen anzustellen, ohne sich über die Unmöglichkeit dieser Tatsache Rechenschaft abzulegen. Kant findet nun allein einen Fortschritt im Denken überhaupt, namentlich in unserem Problem, wenn man eine Lösung nicht auf theoretisch-spekulativem Boden sucht, als vielmehr auf dem der praktischen Vernunft. Das Betonen des Primats der praktischen Vernunft über der theoretischen ist das hohe Verdienst Kants. Alle praktischen Gesetze sind dem theoretischen übergeordnet.[106]) Mit der Höhe der Sittlichkeit steigt die Gewißheit um die Ideale, ganz unbekümmert um eine theoretische Festlegung.

Zur Ergänzung müßte nun eigentlich noch die kantische Kritik der

---

[106]) Siehe Praktische Vernunft. S. 144 ff. Herausgegeben von Kehrbach.

Gottesbeweise, die er in seiner Kritik der reinen Vernunft gegeben hat, ausgeführt werden. Denn unser Problem rührt ja in allererster Linie an die Gottesvorstellung, und solange man mittels Beweises alle Zweifel an der Existenz eines guten und gnädigen Gottes niederschlagen konnte, war auch dem Problem theoretisch eine Lösung gegeben. Es wäre interessant zu verfolgen, wie auch für unsere Frage Kant durch seine Kritik an den Gottesbeweisen grundsätzlich Neues geschaffen hat.[107]) Greifen wir aber der Kürze wegen nur das Gesamtresultat heraus, so ist zu sagen, daß alle drei Beweise, der ontologische, kosmologische und physikotheologische oder teleologische seiner Kritik nicht standhalten konnten, und daß er ein für allemal deren Unmöglichkeit dargetan hat. Damit ist natürlich auch für die Theodizee ein sonst sicheres Fundament verloren, da man jetzt der Tatsache des Bösen in der Welt völlig machtlos gegenübersteht. Aber Kant gibt diese Stellung, deren Unmöglichkeit er erkannt hat, gerne preis, um gleichsam das Feld frei zu haben für den neuen Bau, der auf ihm errichtet werden sollte, das ist für unser Problem auch der der praktischen Vernunft.

Uns interessiert hier vor allem noch ein Aufsatz Kants, in dem er klar zeigt, daß bei der Frage der Theodizee, als einem transzendentalen Gegenstande, eine theoretisch-objektive Erkenntnis schlechterdings unmöglich ist, daß tatsächlich das menschliche Suchen und Tasten an diesem Rätsel scheitern muß. In seiner Schrift: „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", 1791,[108]) geht Kant auf die wichtigsten vor ihm üblichen Lösungen der Frage ein. Und zwar ist Theodizee für ihn, begrifflich formuliert, „die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt". Die Art, wie Kant in diesem Aufsatz in Rede und Gegenrede, durch Anführung von Gründen und Gegengründen den Verteidiger der bisher gültigen Theodizee in die Enge treibt, diese Einzelaufführungen sind nicht entscheidend wichtig und mögen deshalb hier nicht ausführlich dargelegt werden.[109]) Bedeutsam ist hier ein anderer Gesichtspunkt. Wenn Kant am Schluß der Arbeit zu dem Resultate kommt, daß „unsere Vernunft schlechterdings unvermögend sei zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zur höchsten Weisheit stehe", zeigt sich darin einmal die erkenntniskritische Einsicht von der Bezweifelbarkeit spekulativer Lösungsversuche des Theodizeeproblems. Immerhin kann die Theo-

---

[107]) Vgl. ausführlich Lempp S. 256 ff.

[108]) Kants Werke. Bd. VIII. S. 387 ff. (Rosenkranz und Schubert.)

[109]) Vgl. darüber ausführlich Lempp, S. 260—263, oder Will. I, S. 103—109.

dizee auf dieser Basis wohl noch weiterbestehen, sofern man sich bewußt ist, daß sie auf „Glauben" beruht. Andererseits scheint uns Kant — und das ist wichtig — bei seinem Resultat, wie es sich in dem obigen Satze ausdrückt, nicht weit von einer Überwindung aller bei völligem Bewußtsein ihrer Fragwürdigkeit doch geglaubten spekulativen Theodizee-Lösungsversuche auf anderem Wege zu sein, nämlich sofern man erkennt, daß die Einsicht in die Prinzipien des Bösen, eine Erklärung seiner Ursachen oder die Betonung des harmonischen Charakters des Ganzen über das Dasein des Bösen nicht hinwegtäuschen können. Dann wird man, falls man an der Universalität eines Gottes und seiner Allmacht festhält, an der Frage, warum denn Gott das Übel zugelassen habe und dulde, warum er uns gerade dadurch prüfen und erziehen will, nicht vorbeikommen und erkennen müssen, daß „unsere Vernunft einfach unvermögend ist, dies Verhältnis einer Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zur höchsten Weisheit" klarzustellen. Daß eine solche Fragestellung auch möglich ist, wo man den Begriff der Theodizee nicht so speziell auf Gott bezieht und weiter faßt, war in der Grundlegung schon hervorgehoben. Wichtig ist hier, daß diese Fragestellung auf alle Fälle zur Bankerotterklärung des menschlichen Erkenntnisvermögens führt, eine Einsicht, die schon manchen zum Verzicht auf jeden Lösungsversuch des Theodizeeproblems gebracht hat. Voraussetzung für diesen Verzicht ist hierbei die Betonung der zweiten Art der Fragestellung, die die Lösungen auf spekulativem Boden, aber auch die auf dem Boden einer Überwindung stehen, als nicht befriedigend ansieht. Wenn wir nun im folgenden kurz einige Vertreter der Gruppe, die auf jede Lösung des Problems verzichtet, herausstellen, müssen wir uns bewußt bleiben, daß sie auch die von uns zuletzt zu behandelnden Antworten auf die Frage nach einer Theodizee (durch) Betonung der Möglichkeit, das Übel zu beseitigen) als das Problem nicht bis in seine letzten Konsequenzen verfolgend ablehnen.

Die letzte Frage, warum das Übel auf der Welt sei, ist menschlichem Verstand unmöglich, die Schwierigkeiten veranlassen dazu, jegliches Grübeln aufzugeben, weil man letztlich stillstehen muß vor dem Dunkel, das über diesem Rätsel liegt. Wir sahen schon, wie in Altisrael der Vergeltungsglaube rein äußerlich dem Dasein des Übels einen Sinn zu geben versuchte, aber die harte Wirklichkeit war doch zu drückend, als daß man sich mit dieser Erklärung hätte begnügen können, daß letztlich auch in diesem Punkte ein Verzicht auf eine Lösung die Folge war; die Last der erfahrenen Disharmonie ließ dabei nicht stillstehen, sie drängte zu weiterem Fragen, das schließlich ohne Antwort bleiben mußte. Eine letzte klare Grundlegung in diesen dunklen Zusammenhängen, in welchen das Böse in der Welt eine für den Menschen so üble Stellung einnimmt, konnte nicht gebracht werden. In den Psalmen

finden sich schon Spuren von der Erkenntnis dieses Rätsels, wie Gottes Gerechtigkeit die Bosheit triumphieren lassen könne. Man schickt sich in seine Unlösbarkeit und klammert sich im Glauben an Gott fest trotz aller Nöte des Lebens.[110])

Als besonders wichtiges Dokument für diese Haltung ist das Buch Hiob zu nennen, das mit großartiger Kühnheit das Problem der Theodizee zum Gegenstand dichterischer Betrachtung macht und im letzten Grunde auf eine Erklärung im Glauben an den allmächtigen Schöpfer, dem Hiob vertraut, da er die Wege seiner Weisheit nicht ergründen kann, verzichtet. Der Mensch ist kurz an Tagen, er ist wie eine Blume auf dem Felde, die des Morgens blüht und des Abends abgehauen wird und verdorret.[111]) So sind Unvollkommenheit, sinnliche Schwachheit zwar in gewisser Weise mildernd und entschuldigend für alle menschlichen Verirrungen und Verführungen,[112]) aber um so schwerer ist natürlich die Frage, wie das Böse trotz des Vergeltungsstandpunktes mit der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen sei, denn der Glaube an den allmächtigen Schöpfergott fordert, daß man sie stellt. Oft war besonders der Fromme, der Gerechte mit Unglück heimgesucht, während es dem Gottlosen so wohl ging. Eine Erklärung findet Hiob darin, daß das Leiden für den Frommen Prüfungsmittel sei, durch das ihm die Möglichkeit gegeben sei, sich zu bewähren. Damit scheint aber der Inhalt des Vergeltungsstandpunktes aufgegeben; über die Realität des Bösen und Leidens im Leben der Frommen konnte die theokratische Vergeltungslehre nicht hinwegkommen. — Auch später konnte der deutero-jesajanische Gedanke des stellvertretenden Leidens keine vollkommene Lösung geben, denn die Ansicht, daß man durch einen anderen von seinem Leiden erlöst werden könne, gleichsam die Strafe durch stellvertretenden Ersatz loskaufen, trug noch zu sehr die Spuren des Vergeltungsgedankens, wenn auch darin ein hoher sittlicher Kern lag, da vielleicht die Anwendung dieser Idee vom leidenden Gottesknecht in der Person Jesu für andere an Bedeutung gewann. — Hiob unternimmt es, weil er mit der Vergeltungslehre der Schwierigkeiten nicht Herr wurde, mit Gott in einen Rechtsstreit einzutreten, weil ihm Zweifel an seiner Gerechtigkeit aufkommen.[113]) Aber Gott gibt auf diese Frage Hiobs hin keine bessere Lösung des Problems, das das Objekt der Streitreden gewesen war. Hiob wird auf die Zeichen von Gottes Allmacht und Weisheit in der Natur verwiesen, die der menschliche Verstand nur als Wunder zu betrachten habe. Er antwortet darauf: „Siehe, zu gering bin ich, was

---

110) Siehe Psalm 73, 23 ff.: „Dennoch bleibe ich . . ."
111) Siehe Hiob 14, 1—4 oder auch Psalm 90, 5—6.
112) Vgl. dazu auch Psalm 103, 14.
113) Siehe Hiob 27, 2 ff.

soll ich dir erwidern? Meine Hand lege ich auf meinen Mund. Einmal sprach ich, nicht wieder; zweimal will ich es nicht mehr tun. — Ich habe vorgebracht, was ich nicht verstand, Dinge, mir zu wunderbar, die ich nicht einsah."[114]) So wird alles menschliche Zweifeln niedergeschlagen durch den Hinweis auf die Weisheit Gottes, deren Abglanz das Auge des Glaubens in der Herrlichkeit seiner Schöpfung erblickt, der Mensch ist jedoch zu unvermögend, als daß er um die Wege Gottes und die Ziele, die er mit ihnen verfolgt, wissen könnte. Das Buch gibt zwar so durchaus keine positive Lösung, es läßt uns vielmehr mit dem Hinweis auf eine überlegene Macht, die nach einem unerforschlichen Ratschluß die Welt regiert und leitet, es als Vermessenheit erscheinen, wollte man irgendwelche Eingriffe in diese Regierung tun oder auch nur Klarheit über sie zu erhalten wünschen. In diesem Buche findet ein Grundgefühl aller Religion, das „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl", einen ergreifenden Ausdruck. Trotz der unbefriedigenden Lösung, die eben im Verzicht besteht und insofern befriedigt, als in ihr die Grenzen menschlicher Erkenntnismöglichkeit klar gezogen sind, hat dies Dichtwerk immer wieder empfängliche Naturen begeistert, teils als Dichtung, teils durch seinen tiefreligiösen Gehalt.[115]) Es gewinnt diese Hiobserzählung dadurch außerordentlich, daß hier das Problem mit seinen Lösungen großartig erfaßt wird und das Unzulängliche und Oberflächliche des mechanisch-juristischen Vergeltungsglaubens ins rechte Licht gerückt wird.

Diesen Verzicht im Glauben an einen allgütigen Weltschöpfer und -erhalter findet man fortlaufend im Rahmen der christlichen Weltanschauung, doch auch darüber hinaus, da es sich hier um eine jedem Menschen zugängliche Einsicht handelt, bis auf unsere Tage. Paulus gibt in den bekannten Kapiteln des Römerbriefes (9—11) ähnliche Hinweise: „Lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich also?"[116]) Damit werden alle Fragen nach dem Warum des Übels abgeschnitten. Gott ist zu hoch und zu erhaben, als daß er gerechtfertigt zu werden braucht.

Selbst Luthers Auffassung ist von diesem Glauben getragen, er faßt die Sünde rein religiös auf, der Glaube ist eine vertrauensvolle Hingabe an den Vatergott. Damit ist jegliche juristische Betrachtungsweise aufgehoben. Unsere Überlegungen zu Anfang hatten gezeigt, daß zum Verzicht die eindringendere Art der Fragestellung führt, warum das Übel vorhanden sei; daß zugleich nun nebenhergehend die Ursache für das Übel einer Betrachtung unterzogen werden kann, ist selbstver-

---

[114]) Siehe Hiob 39, 34 und 42, 3.
[115]) Vgl. den Prolog zu Goethes Faust.
[116]) Siehe Römer 9, 20 u. 21.

ständlich. So widerstreitet dem nicht, daß Luther stark die Lehre vom Sündenfall und den Erbsündegedanken herausstellt. Bei der Verallgemeinerung des Begriffes der Theodizee (nämlich der, daß die Aufdeckung des ursächlichen Zusammenhanges, der zum Übel führt, als Lösung des Problems angesehen wird) ist Luther — er ist nur als Beispiel für viele gewählt — durchaus unter denen zu nennen, die eine Theodizee geben; faßt man den Begriff enger, ergibt sich, daß Luther auf eine Lösung verzichtet.

In enger Anlehnung an die paulinischen Sätze[117]) verzichtet man ganz klar beim Prädestinationsgedanken, der im Calvinismus besonders deutlichen Ausdruck gefunden hat, auf eine Lösung; bei seinem streng religiösen Determinismus ist auch das Böse für ihn aus einem unergründlichen Ratschluß Gottes geflossen und im Hinblick auf ihn wird somit aller Problematik ein Ende gemacht. Für alle Menschen ist Rettung oder Verdammung in einem ewigen, göttlichen Ratschluß vorausbestimmt, prädestiniert, der Weltlauf genau festgelegt. Damit ist die Frage nach dem Grund und Zweck des Bösen völlig ergebnislos und nebensächlich, das Übel ist da, und mit dieser Tatsache haben wir uns abzufinden. So trägt der Christ das Rätsel der Theodizee mit dem Vertrauen auf Gottes unergründliche Weisheit. In einem „Dennoch" des Glaubens duldet man das von Gott gesandte Leiden willig, obwohl man das Ziel der Ratschlüsse Gottes nicht ergründen kann.

Freilich bleibt es im Christentum nicht beim willigen Tragen allein, beim Verzicht auf eine Erforschung der Gedanken Gottes braucht man nicht im blinden Fatalismus die Macht des Übels in der Wirklichkeit sich auswirken zu lassen. Bei einer passiven Haltung dem Übel gegenüber bleibt der Christ nicht stehen, er bringt der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht die Freiheit zum Opfer, gerade sein Streben im Dienste Gottes und seines Nächsten stets zu erhöhen, alles daran zu setzen, den Zustand der Welt auf die Erlösung vorzubereiten. Das ist ein Grundgedanke der christlichen Lehre. Auf dem Wege der Sinnesänderung, Demut, Selbstverleugnung und des Gottvertrauens findet der Christ einen Ausweg aus einem an sich sündhaften Zustand. Die christliche Religion kennt daneben eine Überwindung alles Bösen auf dem Boden der Ethik.

Es könnte scheinen, daß einem solchen Verzicht von einem Philosophen, der doch bemüht ist, letzte Fragen des Daseins zu lösen, nur unter schweren Opfern stattgegeben wird. Bei dieser bisher vor allem als religiös erkannten Lösung scheint ein unbefriedigendes Gefühl nicht vorzuherrschen, da die Enttäuschung, keine Antwort auf des Menschen Frage zu finden, ausgeglichen wird durch den starken Glauben an das weise Regiment eines allmächtigen Weltschöpfers. Doch haben außer

[117]) Siehe Römer 8, 29 u. 30 und 11, 33—36.

Kant, dessen kritische Untersuchungen über die reine Vernunft auch dem aus der tieferen Art der Fragestellung sich ergebenden Verzicht auf eine Lösung eine wissenschaftliche Grundlage gegeben haben, auch andere Philosophen dasselbe Ergebnis gewonnen. Übrig bleibt dann nur, sich mit dem Dasein des Übels abzufinden, da wir weitere Betrachtungen über das Warum des Übels anzustellen nicht fähig sind.

Wollen wir noch einen Philosophen herausgreifen, der durch eine gründliche Kritik der Lösungsversuche auf spekulativer Basis zu einem ähnlichen Ergebnis wie Kant gekommen ist, so sei Lotze genannt. Freilich auf äußerlich ganz anderem Wege als Kant kommt er zu dem Resultat, daß in dieser Frage eine befriedigende Lösung noch nicht gefunden sei, noch gefunden werden könne. Maßgebend ist für eine solche Betrachtungsweise einmal die Erkenntnis der Grenzen der menschlichen Vernunft, die Unmöglichkeit, zu absolutem Wissen über Transzendentes zu kommen. Dann aber auch ist bei ihm stark das Bestreben vorhanden, die tiefere Fragestellung gegenüber dem Theodizeeproblem zu der seinen zu machen, nämlich eine Erklärung des Übels im Hinblick auf seinen Zweck zu erhalten. So gelangt er zu einem Verzicht, im Grunde genommen auf demselben Wege wie etwa Hiob.

Wir könnten nun daran gehen, etwa bei Lotze genau zu verfolgen, welche Entwicklung seine Stellung zu unserem Problem im Laufe seines philosophischen Werdens genommen hat. Aus einzelnen Gedanken könnte man eine Theodizee herauslesen, die ein ähnliches Ergebnis wie einige im zweiten Teil besprochene haben würde. So finden wir in seinen Jugendschriften eine rein optimistische Weltanschauung; in seiner Metaphysik von 1841 ist bei seinem teleologischen Idealismus das Böse eine notwendige „Seitenverbreitung des Mechanischen", also ein mit unserem Dasein unumgänglich gegebenes Faktum. Nach einem späteren Aufsatz über den Begriff der Schönheit[118]) könnte das Böse in Analogie zum Häßlichen so aufgefaßt werden, daß wir durch das Übel erst das Gute als Gutes erkennen.[119]) Aber uns interessieren vor allem die Stellen, bei denen unser Philosoph ganz klar auf das Problem zu sprechen kommt, das in seinem reifsten Werk: „Mikrokosmos."[120])

Es nimmt uns wunder, daß Lotze bei seiner doch letztlich an Leibniz erinnernden optimistischen Weltanschauung in der Frage nach dem Übel eine stille Resignation im Gedanken an die Unumgänglichkeit eines Verzichtes betont. Man hat natürlich versucht, dies skeptische Verhalten in Übereinstimmung zu bringen mit seiner philosophischen Gesamt-

[118]) Kleine Schriften. Bd. I. S. 318.

[119]) Vgl. über die Entwicklung des Theodizeeproblems bei Lotze ausführlich bei Schmidt-Japing, Lotzes Religionsphilosophie in ihrer Entwicklung. S. 24 ff., S. 66 f. und S. 106 ff. Göttingen. 1925.

[120]) Mikrokosmos. Bd. III. S. 610 f. 5. Aufl. Leipzig. 1909.

haltung, und durchaus auf dem richtigen Boden den Ausweg gesucht.[121]) Uns interessiert hier vor allem, daß er, genau wie Kant, zu einer ablehnenden Haltung gegenüber einer durch Spekulation gewonnenen Antwort unserer Frage kommt. Er gibt offen zu, daß bisher niemand den rettenden Gedanken in dieser Frage gefunden habe, daß auch er ihn nicht weiß. Er legt die Unmöglichkeit dar, zu sagen, das Übel sei nur im Kleinen da, im Großen Harmonie. Damit sei wohl eine Milderung gegeben, aber das Böse nicht erklärt. Ebenso weist er den Gedanken einer Erziehung zurück, weil damit doch das Leiden der Tierwelt außer acht gelassen sei und er eine Beschränkung von Gottes Allmacht mit sich bringe. Entschieden lehnt er die Ansicht von Leibniz ab, daß das Übel aus den Schranken zu erklären sei, welche die ewigen Wahrheiten in notwendiger Folge der Tätigkeit Gottes bei seiner Schöpfung entgegengesetzt haben. Denn es sei die unerweislichste aller Behauptungen, daß die ewigen Wahrheiten an dem Übel in der Welt schuld seien. Ein unlösbarer Widerspruch sei zwischen der Allmacht und der Güte Gottes bei Leibniz vorhanden; unsere letzte Weisheit könne darin bestehen, an eine Lösung, die wir theoretisch nicht geben können, zu glauben.

Ausführlicher kommt er in seinen Grundzügen der Religionsphilosophie auf das Problem zu sprechen,[122]) wollen wir diese Quelle als authentisch für seine Ansichten ansehen. Auch hier bleibt Lotze auf dem Standpunkt stehen, daß alle bisher gegebenen Lösungsversuche unhaltbar seien, das Übel abzuschwächen oder es gar zu leugnen, sei nutzlos, denn es bestehe nicht im Mangel eines Guten, sondern im Schmerze, den wir empfinden; er sei das eigentliche Übel und sein Zweck nicht zu erklären. Auch den Ursprung des Übels außerhalb Gottes in einem bösen Prinzip zu suchen, das ihm entgegenwirke, sei durchaus unfruchtbar. Der Gedanke an einen Teufel sei deshalb unmöglich, weil zwei ursprünglich einander fremde Prinzipien nie in derselben Welt zusammen wirken könnten ohne ein drittes höheres Prinzip, von dem diese Wirkung ausgehe. Die Entscheidung, welches die Folge dieses Wirkens sein soll, müsse immer von einem Dritten getroffen werden, der über beiden stehe. Das Böse habe stets seinen Grund in Gott, niemals außer ihm. Aber andererseits diesen Ursprung in Gott zu finden, widerspreche den Vorstellungen von seiner Heiligkeit. Denn wenn man, wie etwa Schelling, von einem dunklen Grunde in ihm rede, so sei bloß dargetan, was man suche, ohne es wirklich zu

[121]) Vgl. darüber den Aufsatz von M. Wentscher: Lotzes Optimismus im Zusammenhang seiner Ethik. Erschienen in der Adolf Dyroff-Festschrift. Bonn. 1926. Hier wird der scheinbare Widerspruch zwischen Lotzes Optimismus und dem Verzicht auf eine Lösung geklärt.

[122]) H. Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie. §§ 75—83. Leipzig. 1882.

finden. An Leibniz hat er auszusetzen, daß ein Mangel an einem Guten, wie Leibniz das Übel hingestellt hat, wohl von der Endlichkeit motiviert werden könne, „aber niemals begründet die Endlichkeit, daß dieser Mangel selbst die positive Form des Übels annimmt".[123]) Die Ansicht, durch die ewigen Wahrheiten, die übrigens Gottes Allmacht erheblich einschränken, sei unvermeidlich das Böse in die Welt gekommen, ist für Lotze vollkommen grundlos und empirisch durch nichts zu beweisen. Alles Übel rührt aus der Natur, den äußerlichen Verhältnissen der einzelnen Wesen, also von Zuständen, die auch hätten anders sein können, also damit von der Tätigkeit Gottes abhängig sind. Auch die Ansicht, daß durch eine Freiheit zum Sündigen das Übel entstanden sei, sei empirisch und a priori nicht zu beweisen. Unmittelbar durch die Handlungen der Menschen entstehe ohne Zweifel sehr viel Böses; aber daß diesem bösen Willen die Möglichkeit zu seiner Entfaltung zugestanden werde, und daß die durch ihn hervorgerufenen Leiden der Unschuldigen durchaus nicht gehindert würden, sei vollkommen rätselhaft, der Zweck, das Ziel nicht einzusehen. Auch das Übel als Mittel der göttlichen Erziehung zu fassen, bietet deshalb Schwierigkeiten, weil wir das Ziel der Erziehung nicht klar vor Augen sehen, wir wissen nicht, ob sie bloße Resignation oder Ergebung in das Übel verlange. Die Möglichkeit, im Sinne einer richtigen Erziehung die richtige Stellung zum Übel einzunehmen, wäre da erst zu untersuchen. Zugleich sei damit dem Übel als solchem durchaus nichts an Sinn gegeben, die letzte Warumfrage — das meint Lotze ohne Zweifel — nicht beantwortet. So folgt, und auch das muß ganz bestimmt ausgesprochen werden, „daß es durchaus keine theoretische oder spekulative Lehre gibt, welche in Wahrheit das Dasein der Übel mit dem Begriffe des durchaus guten Gottes in Einklang zu setzen vermöchte. Sind wir dennoch von der Lösbarkeit dieses Rätsels überzeugt, so müssen wir wenigstens Ernst machen mit einem oft gehörten Ausdrucke: nämlich wirklich in einer durchaus unerforschlichen Weisheit Gottes den Grund für diese uns unverständliche Führung suchen".[124]) Das Resultat auch seiner Betrachtung sei der Grund, welcher zu allen Zeiten pessimistische Ansichten hervorgebracht habe. Lotze gesteht, daß theoretisch dieser Pessimismus durchaus nicht zu beweisen ist gegenüber dem Optimismus, der ja eine Folge unseres Gottesbegriffes sein müsse. Er fährt dann fort: „Wenn wir dem gegenüber und nach unserem völligen Verzicht auf theoretische Beweisführung dennoch von der Notwendigkeit und Wahrheit des religiösen Glaubens überzeugt sind, so betrachten wir diese Überzeugung als eine Entschließung des Charakters. Und die Religion beginnt uns eigentlich erst mit diesem theo-

[123]) Siehe Grundzüge S. 81.
[124]) Siehe Grundzüge S. 83.

retisch nicht beweisbaren, dennoch aber von uns anerkannten Gefühle einer Verpflichtung oder einer Gebundenheit durch denselben unendlichen Inhalt, dessen Wahrheit wir theoretisch nicht beweisen können."[125])

Darnach könnte man annehmen, daß die theoretisch nicht beweisbaren Ausführungen über die Ursache und den Zweck des Übels, die er vorher, sofern er in ihnen nicht Schwierigkeiten auf Grund ihrer Differenz mit den empirischen Tatbeständen sah, auf der Basis des Glaubens als möglich ansieht — allerdings scheinen diese Sätze, vor allem der letzte Teil mehr eine andere Wendung hervortreten zu lassen —, den Gedanken der Verpflichtung und Gebundenheit, die Beziehung zwischen Mensch und theoretisch nicht beweisbaren, unendlichen Inhalt auf dem Boden der Ethik als möglich hinstellen wollen. Und tatsächlich ist auf diese Seite schon von M. Wentscher hingewiesen worden in dem Aufsatz über Lotzes Optimismus im Zusammenhang seiner Ethik, in dem gezeigt wird, daß auch sonst einzelne Ansätze dieser Art bei Lotze zu finden sind, nur Ansätze, weil es dem Philosophen nicht beschieden war, die Ethik ausführlich in seinem „System" zu behandeln. Auf Grund einzelner Stellen kommen wir vielmehr zu der Überzeugung, daß für Lotze in dieser Frage genau wie für Kant das menschliche Denken Verzicht leisten muß, da es mit Tatsachen zu tun hat, die weit über unsere Erfahrung hinausgehen. Es verliert hierdurch zugleich die Spannung zwischen dem, was für Lotze „Pessimismus" bedeutet, und seinem sonstigen Optimismus der Weltanschauung an Bedeutsamkeit. Sie ist ja dadurch gemildert, sofern er Ansätzen nach auch auf dem Gebiete der praktischen Vernunft Mittel und Wege zu einer Überwindung findet. Lotze stellt mit seiner Kritik noch einmal das heraus, was vor ihm Kant und in eigener Weise auch das christliche Denken dargetan hat, daß letzte Möglichkeiten zur theoretischen Festlegung der Ursache und des Zweckes des Übels in der Welt dem menschlichen Verstande nicht gegeben sind.

Wir stehen also vor der eigentümlichen Tatsache, daß wir auf Grund dieser Kritik von einer letzten Klärung des Problems in tieferem Sinne absehen müssen infolge unseres menschlich beschränkten Erkenntnisvermögens. Gewiß haben für einen denkenden Menschen diese Aufdeckungen etwas Unbefriedigendes, aber an der Lage selbst ist nichts zu ändern. Sie ist von uns in Kauf zu nehmen und wird uns in ihrer drückenden Schwere selbst wieder zum Antrieb zur weiteren Beschäftigung mit dem Problem. Zugleich kann diese Situation die Frage erwecken, ob nicht hier das Abhängigkeitsverhältnis des Menschen von einem obersten Weltgrunde klar in die Erscheinung tritt und von uns zu respektieren ist. So muß uns tatsächlich die Ablehnung einer Lösung des Theodizeeproblems im Sinne von Paulus, Hiob, Calvin, auch von

[125]) Siehe Grundzüge S. 86.

Kant und Lotze als Antwort auf die tiefste, aus unserem Dasein erwachsende Fragestellung als richtig erscheinen. Hier ist zugleich der entscheidende Gegensatz zwischen Bedingtem und Unbedingtem, zwischen Absolutem und Gebundenem gezeigt und ihr Verhältnis nicht verwischt. Faßt man dagegen den Begriff Theodizee in einem weiteren Sinne, soll die Ursache des Übels einfach aufgehellt, es selbst irgendwie gemildert werden, gewinnt die Frage nach den auf dieser Basis gegebenen Lösungen, die zugleich für das praktische Leben am wichtigsten sind, wieder entscheidende Bedeutung. Und sie muß immer mehr deshalb aufkommen, weil letztlich doch unser praktisches Gefühl nicht bei einem Verzicht auf eine Antwort auf die Warumfrage im Leben dem Übel gegenüber Gleichgültigkeit, ein indifferentes Verhalten zuläßt.

Wo man sich mit der Tatsache abzufinden hat, daß das Übel da ist, ist die Möglichkeit, es zu tragen, um so schwerer, je weniger einem Richtschnuren an die Hand gegeben sind, nach denen die doch einmal vorhandene Härte des Übels auf irgendeinem Wege beseitigt werden könnte. Auch wenn der Mensch nicht feststellen kann, welches der Grund und Zweck des Bösen in der Welt ist, so kann er unter Benutzung der ihm verliehenen Gaben des Intellekts, vor allem aber des Willens, alles in Bewegung setzen, um das Böse auf irgend einem Wege zu mildern, ihm seine Wucht zu nehmen, ja letztlich versuchen, es in sein Gegenteil zu verwandeln. Es ist ein bleibendes Verdienst Kants, der eigentliche Kern seiner Philosophie, daß er uns hierfür auf Grund seines Lebenswerkes Wege gewiesen hat. Der Grundgedanke ist der, daß wir Menschen darauf aus sein sollen, weniger die Gründe und Zwecke, die in der Welt herrschend und vorhanden sein könnten, durch Spekulation erklären zu wollen, sondern uns selbst als in der Welt gegeben zu sittlichen Leistungen aufzuraffen, die Erkenntnis nur als regulatives Prinzip zu betrachten. Bei Lotze hatten wir von Ansätzen dieser Art gehört; wir sahen, wie der Ausgleich zwischen seinem Pessimismus und Optimismus sich vielleicht darin finden läßt, daß Lotze trotz alles Verzichtes eine Lösung des Theodizeeproblems in einer praktischen Überwindung des Übels gesehen haben kann. So bedauernswert es ist, daß es Lotze selbst, trotz der Obenanstellung des Guten innerhalb seiner Philosophie, nicht vergönnt gewesen ist, einer Ethik systematischen Ausdruck zu geben, so zeigt uns eben doch ein hinterlassener Aufsatz[126]) — auch aus früheren Bemerkungen können wir darauf schließen —, daß er auch auf dem angedeuteten Wege dem Problem eine andere Wendung gegeben hätte, wenn ihm eine Stellungnahme dazu in seinem System noch beschieden gewesen wäre. Ist es aber tatsächlich so, so wäre Lotze, wenn auch vielleicht

[126]) Der Aufsatz über die Prinzipien der Ethik. Kleine Schriften. Bd. III. S. 521 ff.

nicht im einzelnen, doch im großen den Gedanken Kants als seines Vorgängers gefolgt,[127]) die wir später in ihrer Bedeutung für das Problem und der eigenartigen Auffassung vom Wesen des Sittlichen noch näher darlegen werden.

---

[127]) Vgl. K. Thieme, Glaube und Wissen bei Lotze (Leipzig. 1888), S. 3: „In seiner Verteidigung der Art, Kants Lücken der theoretischen Philosophie durch Postulate der praktischen auszufüllen, führt Lotze fühlbar seine eigene Sache." Siehe auch bei Lotze, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. § 30. 1882.

4. Teil:

Die Lösung des Theodizeeproblems durch eine das Übel überwindende Handlung.

Buddhismus — Sokrates — Zyniker — Stoa — Plato — Neuplatonismus — Asketik — Leibniz — Kant — Idealismus.

An mehreren Stellen ist bereits zum Ausdruck gekommen, daß Lösungsversuche spekulativer Art, auch solche auf dem Wege über eine Überwindung des Übels wohl nebeneinander hergehen können; auch besteht die Möglichkeit, trotz eines Verzichtes auf die Aufhellung des Dunkels, das über der letzten Warumfrage liegt, die Realität des physischen und moralischen Bösen dadurch zu mindern, daß man es nach Möglichkeit zu beschränken sucht. Hand in Hand gehen wird damit meistens zunächst eine Untersuchung, ein Fragen nach dem Wesen des Übels, um von da aus Richtlinien für die Überwindung erhalten zu können. Wofern z. B. das Böse als Schein angesehen wird, ist seine Überwindung eigentlich schon auf rein intellektuellem Wege möglich, nämlich einfach dadurch, daß man diese Erkenntnis zu der seinen macht. Es ist jedoch dabei sehr wohl zu bedenken, daß schließlich doch nur ein geringer Teil der Menschen fähig sein wird, auf Grund dieser rationalen Einsicht den Druck des Leides, das als Lebensrealität an ihn herangetreten ist, zu vergessen. Es mag tatsächlich einigen möglich sein, selbst die schwersten Schicksalsschläge (dem moralischen Übel gegenüber ist diese Art der Einsicht übrigens mit sehr großer Vorsicht anzuwenden, da hier sehr leicht dann Schuldgefühl und Verantwortungsbewußtsein verloren gehen) für sich auf diesem Wege ertragbar zu machen, die Allgemeinheit ist dazu nicht fähig. So ist es natürlich, daß der Mensch immer wieder angesichts der furchtbaren Tatsache des Bösen versucht, ihm handelnd zu begegnen, sich mit seinen Taten davon zu befreien, alles daran zu setzen, das Böse auf der Welt irgendwie abzuändern, das Gute an seine Stelle treten zu lassen. So haben auch schon vor Kant, der allerdings in entscheidend deutlicher Weise auf diese Überwindung durch die Tat gewiesen hat, sehr viele versucht, die Möglichkeit der Überwindung des Bösen auf Grund der dem Men-

schen gegebenen Freiheit darzutun. Wir finden fast bei allen, die die Sünde auf eine einmal geschehene Entscheidung des Menschen zurückführen, eben die Freiheit zur Entscheidung benutzt, einen Ausweg aus dem unerträglichen Zustande zu suchen.

Eine Religion, die das Gesetz in den Mittelpunkt stellt, die sehr starken Wert auf die Betonung der ethischen Norm legt, z. B. die israelitische Religion, kennt ihrem Wesen nach eine Überwindung des Übels auf dem Wege der gehorsamen Erfüllung von Geboten. Auch das Christentum setzt auf Grund dieses Freiheitsgedankens alles daran, im Dienst Gottes und des Nächsten das Böse und das Leid irgendwie zu überwinden. Die ganze Bibel ist ein Beleg dafür, daß Judentum und Christentum an der Überwindung des Bösen auf Grund des Haltens der Gebote Gottes arbeiten wollen. So kehren diese Gedanken entsprechend bei allen Vertretern der christlichen Religion bis heute wieder.

Gemäß der Gesamtweltanschauung haben derartige Ansichten bei den Religionen des fernen Ostens besondere Ausprägung gefunden. Auch die Inder kennen einen Weg, diesen Leidenszustand zu überwinden, und zwar ist dieser Gedanke der Überwindung alles Leidens durch eine Verneinung des Willens zum Leben ein Kernpunkt der indischen Lebensanschauung. Wir sind oft geneigt, einer letztlich pessimistischen Weltauffassung positives sittliches Wollen weniger als eine gänzliche Aufhebung alles Wollens zuzusprechen, sehen aber bei den Indern, daß das durchaus nicht der Fall zu sein braucht. Zwar ist der Grundzug der indischen Denkweise pessimistisch-mystisch, oft gesteigert bis zu einem Quietismus in völliger Passivität, aber ihre Heilslehre ist auf der andern Seite doch religiös-praktisch, durchdrungen von einem relativ hohen sittlichen Idealismus. So ist es also durchaus möglich, daß mit einer Steigerung des Willens zur Weltflucht eine positive Aktivität gegeben ist, weil diese Aktivität letztlich dahin führt, daß der einzelne sich über diesen Leidenszustand erhebt und vollkommene Abtötung alles sündhaften Wollens erreicht. Gegenüber der abendländischen Auffassung ist hier das letzte Ziel, der letzte Zweck der sittlichen Überwindung des Einzelübels die Beseitigung des Kernübels, das im Willen zum Leben besteht. Namentlich der Buddhismus ist es, der in dieser Art die Überwindung alles Bösen zum Kernpunkt seiner Lehre gemacht hat.[128]) Das Leiden ist mit der Welt unzertrennlich verknüpft, und Buddha hat in den „vier Wahrheiten vom Leiden" in dieser Hinsicht dem Problem der Theodizee eine beachtenswerte Lösung gegeben. Das Leiden ist eine mit dem Dasein gegebene Fessel, das seinen Ursprung hat in der Gier, die zur Wiedergeburt führt. Denn

[128]) Vgl. Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte, S. 228 ff., 5. Aufl., 1920, oder Chantepie de la Saussaye, II, S. 109 ff.

eine Seelenwanderung kennt der Buddhismus nicht, an ihre Stelle tritt die Wiedergeburt.[129]) Die Unterdrückung dieses Leidens, dieser Gier, geschieht auf dem Wege des achtteiligen Pfades: durch rechtes Glauben, rechtes Wollen, rechtes Reden, rechtes Tun, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Darin liegt zugleich der „mittlere Pfad", der von der gänzlichen Hingabe an Begierde frei ist, aber auch eine zwecklose Askese unterdrückt. Das Ende des Samsara, des Kreislaufes, den die Wiedergeburt bringt, herbeizuführen, ist der Zweck der Unterdrückung des Willens zum Leben. Der Abschluß ist die Erlösung, das Nirvana. Ein Heiliger, wie etwa ein indischer Mönch, ist bereits auf einer Stufe dieser begehrten Freiheit, hat damit das Nirvana erreicht. Aber auch das Volk kann durch sittliches Handeln als dem Mittel zum Zweck der Befreiung aus diesem Leiden etwas zur Erlösung tun. Wenn auch nur einige wenige endlich das Ziel erreichen werden, so ist hier doch die großartige Richtung gewiesen, daß die Menschen alles in den Dienst dieses hohen Zieles stellen. Für den Laien ist der Ansporn zum guten Handeln nicht so sehr der Gedanke an das Nirvana, das mehr für die Mönche gilt, als der Gedanke an das „Karman", die Überzeugung, daß jede Tat notwendig ihre guten oder schlechten Früchte trägt. Bei einer konsequenten Durchführung des Guten würde also die Welt einer immer höheren Vollkommenheit, dem Freisein von menschlichen Leiden entgegengehen. In dieser Ethik liegt der große kulturgeschichtliche Wert des Buddhismus. Die Frage bleibt natürlich auch hier offen, warum es nur wenigen vergönnt ist, das Nirvana zu erreichen. Gerade diese Tatsache der Begrenztheit der Zahl der Fähigen scheint letztlich das Übel zu sein, das keine Überwindung kennt. Damit aber stehen wir wieder vor der letztmöglichen Frage, warum das Übel überhaupt da sei, was sein Sinn sei. Der Verzicht auf eine Antwort wäre unausbleiblich.

Es ist bekannt, wie selbst in neuerer Zeit die indisch-pessimistische Weltanschauung gewirkt hat. Wir brauchen nur an Schopenhauer[130]) zu denken, der in seiner Ethik des Pessimismus auch eine solche Überwindung des letzten Übels nur durch Abtöten des Willens zum Leben erreichen will, weil er in dem triebhaften Wollen des Menschen den Grund der Not des Lebens als des Leidens sieht. Eine Überwindung des Übels wird auch auf diesem Wege erstrebt und erreicht, nur ist der stärker individualistische Zug bei dieser Richtung zu beachten, bei der dem Menschen schließlich doch die Änderung seiner Hauptart, das ist seines Willens zum Leben, die Hauptsache ist. Eine positive Leistung eines Menschen für einen anderen tritt dabei weniger hervor. Bedingt ist das eben durch die Auffassung vom Wesen des Übels.

---

[129]) RGG. Artikel „Buddhismus" von Winternitz. I, 3.
[130]) Siehe ausführlich über ihn Will. II. S. 98 ff.

Bei den Griechen, die doch in einem ziemlichen Individualismus dem Leben gegenüber rein praktisch-idealistisch eingestellt sind, sind diese Gedanken der Überwindung des Übels ebenfalls lebendig gewesen; wir deuteten schon kurz darauf hin. Sokrates lehrt, daß Tugend ein Wissen sei, die nur auf richtiger Einsicht beruhe, die es zu gewinnen gilt; er verkündet also auch eine Überwindung alles Bösen auf praktischer Grundlage.[131]) Zwar überwiegt bei ihm noch zu sehr das rein erkenntnismäßige Interesse, aber mit seiner Verkündigung, ja auch mit seinem im Leben gegebenen Vorbilde tut er erste Schritte zur Milderung eines leidvollen Daseins. Bei allem Handeln komme es auf das feste Bewußtsein an; er besitzt von der Menschennatur eine solch optimistische Ansicht, daß er den Satz ausspricht, niemand handele mit Absicht schlecht, da ja ein Handeln gegen die eigene Erkenntnis widersinnig sei. Auch der eudämonistische Zug seiner Ethik, sein utilitaristischer Standpunkt gibt eigentlich ernste Anstöße zu sittlichem Handeln. Wie sehr er bestrebt ist, das gute Handeln in den Mittelpunkt des menschlichen Lebens zu stellen, zeigt uns der Zusammenhang, in dem er über die persönliche Unsterblichkeit spricht.[132]) Er weiß nicht, was uns nach dem Tode erwartet, ja, er spricht sich zweifelnd über die persönliche Unsterblichkeit aus, aber er ist überzeugt, daß Rechttun nur Gutes, Übeltun nur Übles zur Folge hat. Am Schluß der platonischen Apologie faßt er diese seine Gedanken summarisch zusammen und zeigt uns, wie sehr ihm an einer Überwindung alles Bösen gelegen ist, darin, daß er zum Guten zu ermuntern sucht, indem er seinen Anklägern zuruft, zum Tode verurteilt, daß dem Guten nichts Übles geschehen könne weder im Leben noch nach seinem Tode, seine Sache von den Göttern nicht verlassen werde. Wir sehen hier die Verbindung zweier Gedankenreihen, einmal die Idee, daß er verkündet, Gutes zu tun, damit das Leben an Licht gewinne; dann eine mehr religiöse Seite, wie wir sie schon beim Unsterblichkeitsgedanken wahrnahmen, aber hier weniger passiv-rezeptiv, als aktiv-utilitaristisch gewendet. So ging denn auch Sokrates in der Überzeugung, daß sein Leben dieser Überwindung alles Bösen galt, in den Tod, der ja selbst auch kein Übel für ihn bedeutete.

Die sokratische Ethik hat nach verschiedenen Seiten hin ihre Wirkung getan, Lehre und Lebensgestaltung des Meisters fanden verschiedenartige Aufnahme und Weiterbildung. Einmal hat Plato die sokratischen Gedanken verfolgt, dann sind nicht zu vergessen die aus den sokratischen Schulen hervorgegangenen Zyniker,[133]) die bei einem stark ausgeprägten Verlangen nach Glückseligkeit darnach trachteten, eine

---

[131]) Siehe Gomperz a. a. O. II. S. 51 ff.
[132]) Siehe Platos Apologie 40 C f.
[133]) Siehe K. Vorländer. Bd. I. S. 77 ff.

Rückkehr zur Natur, zu einem von aller Kulturfeinheit freien, natürlichen Leben zu betonen, da mit der Kultur auch die Verderbnis unter die Menschen gebracht worden sei (Prometheus). Wieder ist es die Eigenart der Erkenntnis des Wesens der Sünde, die zu eigentümlichen Überlegungen über eine mögliche Überwindung führt. Hier finden wir solche Gestalten wie etwa Diogenes oder den sich seines Reichtums entäußernden Krates, die in harter Auflehnung gegen die Übel der Kultur diese dadurch zu überwinden suchen, daß sie getreu dem Grundsatze „Nichts Natürliches bringt Schande" in eine eigentümliche Oppositionsstellung gegenüber aller Zivilisation treten, die Segnungen der Kultur verwerfen und einen Naturzustand zu erreichen trachten. Anzuerkennen ist ihre Willensstärke, die sich allerdings auf einem für unser Empfinden nicht ganz richtigen Wege zu betätigen und Erfolge zu erzielen bemühte, da für uns trotz aller Einsicht in gewisse Schattenseiten, die die Kultur im Gefolge hat, diese natürlich nicht als die Quelle des Bösen gilt.

Eine für uns mehr verständliche Art der Lösung des Theodizeeproblems auf dem Wege einer Überwindung des Übels hat im Bereich des griechischen Denkens die Stoa entwickelt, die ohne Zweifel mit ihrer wissenschaftlichen Begründung der Moral eine geschichtlich bedeutsame Leistung vollbracht hat, dadurch eben, daß sie moralische Aufgaben zu voller Selbständigkeit und Überlegenheit erhob.[134]) Ein sittliches Handeln war bisher nur unter Hintansetzung seiner wissenschaftlichen Normierung geschehen. Trotz des Glaubens an das Walten der göttlichen Vorsehung sieht sich der Stoiker vor eine Aufgabe gestellt, für die er die ganze Kraft des Menschen fordert. Gegenüber der rein intellektuellen Erklärung des Wesens des Bösen und einer Überwindung auf diese Weise — eben durch Aneignung dieser Gedanken — steht die Tat, versetzt der Stoiker den Menschen in Aktivität, läßt ihn das Böse bekämpfen. Einmal befähigt er sich also, in einem Status des Weisen[135]) das Böse zu überwinden dadurch, daß er alles mit unerschütterlicher *ἀταραξία* als von der Vorsehung bestimmt hinnimmt. In ruhiger und gefaßter Weise bietet er dem Geschick die Stirn und faßt das Übel zugleich als Mittel, an dem er seine Kraft erprobe und stähle.

So weit könnte von einer wirklich aktiven Haltung dem Übel gegenüber kaum gesprochen werden, da man sich nur fähig zu machen sucht, es zu ertragen. Andererseits zeichnet sich die Stoa durch einen eminent praktischen Sinn als ungekünstelter Gesamthaltung dem Leben gegenüber aus; ferner ist nicht unwichtig für ihr Verständnis die Er-

---

[134]) Siehe Eucken a. a. O. S. 86 ff.

[135]) Vgl. darüber Windelband a. a. O. § 14: „Das Ideal des Weisen." S. 137 ff.

kenntnis von der hohen Sittlichkeit, von der alle Fragen ihrer Weltanschauung beherrscht sind, die ganz besonders deutlich dem damaligen Zeitgeist gegenüber in Erscheinung tritt.[136]) Die Stoiker verschlossen sich bei den Fragen des alltäglichen Lebens auch nicht vor der Realität des Übels, die neben aller Überwindung auf dem oben geschilderten Wege doch zugleich eine tatkräftige Überwindung nötig machte. So finden wir Gedanken des Mitleids, der Milde den Mitmenschen gegenüber, ja sogar Feindesliebe. Auch geht der Stoiker daran, seine Überzeugung in die Tat umzusetzen, um dadurch mit zur Linderung der Härte des Daseins beizutragen. Diese Gedanken haben weiter gewirkt,[137]) selbst wenn auch äußerlich die stoische Schule keinen Bestand gehabt hat. Ihr ethischer Kern, etwa ihre Auffassung von der Freiheit des Willens, die Betonung des Pflichtgedankens, auch das Herausheben rechter Gesinnung auf sozialem Gebiet, all das ist über ihre Zeit hinaus wertvoll geblieben, so daß der stoische Einfluß gerade für diesen Teil unseres Problems nicht leicht unterschätzt werden kann.

Wir sahen bisher schon, wie der beschrittene Weg, der zur Überwindung des Übels führt, abhängig war von der Einsichtnahme, von der Anschauung über Ursache und Wesen des Bösen und des Leides. Auch bei einer anderen Richtung als der stoischen finden wir diesen Zusammenhang, es ist die asketisch-mystische Richtung, die vom Neuplatonismus ausgehend dem Problem der Theodizee — gleich ob bewußt oder unbewußt — eine Lösung zu geben versuchte. Sie hat besonders im Mittelalter, ja bis in neueste Zeiten gewirkt. Wir greifen hier, weil sie eng mit der oben schon besprochenen Anschauung des Dualismus von Geist und Materie zusammenhängt, auf dessen Begründer Plato zurück,[138]) dessen Gedanken zur Frage der Überwindung wir zunächst kennenlernen wollen, um uns von da aus nur kurz den geschichtlichen Werdegang bis zum Neuplatonismus zu vergegenwärtigen. Plato lehnt sich zunächst an die sokratischen Gedanken an, baut dann aber selbständig seine erkenntnismäßig begründete Ethik systematisch aus. Er überwindet die auf einer gewissen Einseitigkeit des Sokrates dem Leben gegenüber beruhenden Folgen im Zynismus. Er weist als bestimmendes Motiv das Lustgefühl zurück, als solches darf einzig nur die Idee des Guten gelten, die selbst den reinen Lustgefühlen (Einsicht, Freude am Schönen und an der Erkenntnis) überlegen ist. Das für unsere Frage hier so Bedeutende an Plato ist nun, daß er sich mit ganzer Kraft für die Verwirklichung des Guten gegenüber dem Übel tätig einsetzt. Auf dem Boden seiner höchsten Tugend,

[136]) Vgl. die Taten eines Seneka gegenüber dem Despotismus Neros.

[137]) Über den Einfluß der stoischen Theodizee auf das Christentum vgl. K. Gronau, Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung. S. 3 u. 5. Tübingen. 1922.

[138]) Siehe Gomperz a. a. O. Bd. II. S. 227 ff.

die er kennt (δικαιοσύνη), wird gleichzeitig von ihm die Schranke des Individualismus überschritten; in der Gemeinschaft, im Idealstaate, sieht Plato den ersehnten Zustand vollendet. Wichtig ist für ihn also weniger die Überwindung alles Bösen für den Einzelmenschen als für die Gesamtheit.

Die erkenntnismäßige Gesamthaltung Platos und seiner Nachfolger trat allmählich jedoch in den Hintergrund, es bahnt sich eine mehr „theosophische" Epoche an, die weniger in der menschlichen Erkenntniskraft, wie es Plato getan hatte, als vielmehr in einer höheren Macht eine Stütze für die Welt des sittlichen Handelns als dem besten Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit sieht. Ohne Zweifel ist in der Beziehung auch der Einfluß des Christentums und sein Glaube wirksam gewesen, der Glaube an die menschliche Vernunft wird untergraben. Um so mehr schätzt man eine übernatürliche Offenbarung. Es ist verständlich, daß man im Bestreben, die Wahrheit zu „erschauen", im Mystizismus einen Ausweg sucht. Andere Richtungen, beeinflußt von der jüdischen Gesetzesreligion, von persischen oder buddhistischen Gedanken, betonen sehr stark einen Moralismus, der durch die Art der Lebensführung in Sittenreinheit und Mildtätigkeit an der Überwindung des Bösen arbeitet.

Beide Richtungen, einmal die mystische, andererseits die asketische, treten in Philo als einem Denker, der jüdisches und griechisches Geistesleben vereint, deutlich zutage.[139]) Im Anschluß an die Gedanken vom Wesen des Übels als eine mit der Materie gegebene Unvollkommenheit glaubt Philo an die Möglichkeit einer Überwindung durch Einfachheit des Lebens und durch einen Zustand, in dem man frei ist von allem Leiden, weil man nichts mehr vom Dasein weiß, das ist der der religiösen Ekstase.

Im Neuplatonismus vollzieht sich eine Verbindung der Gedanken vollkommen.[140]) Hier ist das Bestreben darauf gerichtet, die fortlaufende Entwicklung des Aufstiegs der Materie zum Geist durch den Eingriff des Menschen zu beschleunigen, um möglichst rasch dem „absoluten Geist" gleichzukommen. Dem Menschen ist auf Grund einer ihm eigenen Freiheit die Möglichkeit gegeben, sich einem Läuterungsprozeß (κάθαρσις) zu unterziehen, der auf eine immer höhere Stufe des Seins führt, bis schließlich die Einheit mit dem Ur-Einen Wirklichkeit wird. — Daß in dieser ganzen mystisch-asketischen Haltung die Überwindung des Übels für den einzelnen wichtiger ist als die im Dienste des anderen, liegt schon in der Bestimmung dessen, wie sie möglich wird.

Der Wirkungsbereich der Gedanken des Neuplatonismus ist ein sehr

---

[139]) Siehe K. Vorländer a. a. O. I. S. 189—192.
[140]) Siehe R. Eucken a. a. O. S. 120 f.

großer gewesen; der Einfluß erstreckt sich bis in die christlichen Kreise hinein. Zunächst könnte man an den asketisch gerichteten Gnostizismus erinnern, ebenso an Augustin. Ohne Zweifel ist das Mönchs- und Ordenwesen des Mittelalters mit seinem Trachten, durch Asketik und Selbstläuterung einem Zustand der Gottähnlichkeit näherzukommen, durch solche Ansichten stark beeinflußt worden. Der hohe Sinn dieser Bewegung, durch Läuterung des menschlichen Zustandes das Böse zu überwinden, die menschliche Sündhaftigkeit durch eigene Entbehrungen abzustreifen, ist nicht zu verkennen, wenn auch diese Überwindung als alleiniger Zweck neben anderen Interessen nicht immer hervortritt. Neben dem Bemühen, das Theodizeeproblem in spekulativer Weise zu lösen, steht jedoch ohne Zweifel in sehr starkem Maße das praktische Interesse, durch eine aktive Haltung dem Bösen gegenüber mehr für sich eine rechte Stellungnahme zum Problem des Bösen zu haben.

Wir sehen schon bisher deutlich, daß die Art, wie man den durch physisches und moralisches Übel unerträglichen Zustand des Lebens zu bessern sucht, bei einzelnen Gruppen eine ganz verschiedene ist, daß vor allem das Ziel einmal mehr individualistisch, das andere Mal mehr sozial bestimmt ist. Abhängig sind die Gedanken über die Durchführung und letzte Zwecksetzung einer Überwindung von der Gesamthaltung dem Leben gegenüber; als Rahmen für die Beantwortung dieser Fragen dienen jeweils die verschiedenartig ausgebauten philosophischen Gesamtsysteme. Wir haben beobachtet, wie von der Ansicht vom Wesen des Übels und seiner Ursachen der Weg zu seiner Aufhebung verschieden war. Wollte man ein vollständiges Bild über alle diese Wege, die für diesen letzten Teil unserer Arbeit Beachtung verdienten, geben, käme die Darstellung ungefähr einer Geschichte der ethischen Anschauungen gleich. Sie vollständig auszuführen, auch nur in rohen Umrissen, kann nicht unsere Aufgabe sein, wir beschränken uns im wesentlichen vielmehr darauf, die Stellung der für unsere Arbeit schon bedeutend gewordenen Denker in dieser Frage der Überwindung wenigstens teilweise zu betrachten.

Bei Leibniz tritt die Überwindung als Lösung des Theodizeeproblems gegenüber dem spekulativen Interesse sehr zurück. Die Möglichkeit einer das Übel aufhebenden Handlung spielt in seinem Hauptwerk über unsere Frage, in der Theodizee, eine geringe Rolle; daß aber auch er Gedanken an eine Überwindung hat, zeigt sein Aufsatz „Von der Glückseligkeit", der allerdings für das Theodizeeproblem bisher nicht sehr große Beachtung gefunden hat,[141]) der jedoch nach unseren Gesichtspunkten gerade die praktisch wichtigsten Ausführungen bringt, da wir diese „aktivistische" Stellung dem Übel gegenüber als den einzig wirklichen Ausweg aus der Schwierigkeit des Problems

[141]) Über die Bedeutung dieses Aufsatzes vgl. Will. I. S. 27.

erkannt haben. Wenn Leibniz darin zunächst als Weg, der aus den Übeln dieser Welt zur Glückseligkeit führt, die stete Steigerung der Kraft, die in der Vorstellung, in der Erkenntnis der ewigen Wahrheiten beruht, angibt, wenn er darlegt, durch Erleuchtung des Verstandes und Übung des Willens, sich nach dem Verstande zu richten, könne die Glückseligkeit herbeigeführt werden, das Ziel also sei, daß der Wille der erleuchteten Vernunft untertan sei, scheint damit die Überwindung des Übels in rein rationaler Weise gegeben zu sein, so also, daß der Mensch durch eine Erkenntnis seines Verstandes sich der Schwere des Übels entledigt. Dabei kann von einer positiven Minderung des Bösen und des Leides, auch für die Allgemeinheit, durchaus nicht die Rede sein. Alles Böse wird durch Ausnutzung einer unbezweifelbar faktisch weitgehend vorhandenen Freiheit für den einzelnen wie für die Gesamtheit nicht direkt überwunden. Anders ist es da, wo Leibniz ausführt, daß das wahre Glück nicht im Egoismus zu finden sei, sondern im Dienste des Nächsten; je mehr Liebe geübt wird, desto höher ist der Grad der Vollkommenheit. Das ist eine Ansicht, die dem Christentum sehr vertraut ist, alles zu tun, was auch in sozialer Hinsicht zur Beseitigung von Übelständen geschehen kann und nichts zu unterlassen, was irgendwie der Hebung unseres Nächsten dienlich ist, kurz, für die Gemeinschaft tätig zu sein.

Zum Schluß unserer Betrachtungen sei der großen Bewegung, die Kant durch seine praktische Philosophie hervorgerufen hat, gedacht, deren Bedeutung bis in unsere Zeit hinein kaum eines Beleges bedarf. Und zwar haben wir zunächst den Aufbau der praktischen Philosophie Kants uns zu vergegenwärtigen, da in der Betrachtung der Art der Begründung seiner Gesamtethik zugleich der von Kant vorgezeichnete Weg, dem Übel in der Welt positiv zu begegnen, seine Darstellung findet.

Schon am Ende der Kritik der reinen Vernunft konnten wir gewisse Linien wahrnehmen, die Kant hinausführen würden über eine rein kritische Arbeit gegenüber einer gewissen Art von Lösungsversuchen unseres Problems. Zunächst ist kurz zu erörtern, was Kant unter Übel versteht.[142]) Es war klargestellt, daß ein objektiv-theoretischer Begriff des Bösen im allgemeinen Kausalzusammenhang nicht möglich ist. Schon Spinoza hatte die Ansicht vertreten, daß bei einem herrschenden Kausalitätsmechanismus es ein Unding sei, von gut und böse zu sprechen. In einer kausalen Weltbetrachtung, wie sie Kant bietet, wäre also an sich das Böse nicht möglich. Vom Bösen kann nur gesprochen werden, wofern eine andere Betrachtungsweise unseres Daseins gegenüber der rein kausalen gegeben ist, wo von Freiheit gesprochen werden kann, wo irgendwie die Möglichkeit zu einem Entschlusse besteht; also im Reiche von sittlich begabten Wesen hat das Böse eine Stelle.

---

[142]) Vgl. dazu Will. I. S. 113.

Neben die Betrachtung des moralischen Übels hat die des physischen zu treten.[143]) Bei einer rein theoretischen Weltbetrachtung, bei einer versuchten Erklärung des Kausalzusammenhangs, kann — das ist klar — nicht vom Übel gesprochen werden; die Möglichkeit jedoch, es zu tun, ist für Kant darin gegeben, daß neben der theoretischen auch eine gefühlsmäßige Einstellung zum Leben möglich ist, eine ästhetische, die allerdings die Möglichkeit an die Hand gibt, vom Übel zu reden. Darnach ist das Vorhandensein des Übels abhängig vom subjektiv-ästhetischen Urteil des Betrachters. Eine Überwindung dieses Übels im eigentlichen Sinne gibt Kant nicht, er zeigt nur, wie es bei einer sittlich-religiösen Welteinstellung in eigentümlicher Weise seine Schwere verliert dadurch, daß der religiös-sittliche Mensch diese seine gefühlsmäßige Einstellung als Förderungsmittel, als Schule seiner ethischen Persönlichkeit ansieht, Gedanken, die wir ja in der Beilage zum zweiten Teil schon kennengelernt haben, bei denen jedoch von einer Überwindung in unserm Sinne nicht gesprochen werden kann. Wir sehen an der Auffassung des physischen Übels übrigens deutlich, wie von der Art der Wesenserkenntnis zugleich Mittel und Wege abhängig sind, die zu seiner Milderung führen. So leitet uns für Kant das sittlich-religiöse Bewußtsein zur Überzeugung, daß das malum physicum eigentlich erledigt ist, daß das einzige Übel nur im Reiche des menschlichen Handelns gefunden werden kann. Der Grund des Übels liegt also in uns, es ist der böse Wille. Gut ist nach Kant nur der zur Pflichterfüllung geleitete Wille, und dieser ist das einzige, was auf der Welt für gut gehalten werden kann. So lauten seine berühmten Anfangsworte der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."[144]) Und zwar ist er nur da, wo nach bewußtem Grunde der Vernunft eine Handlung vollzogen wird. Für eine Handlungsweise darf nicht der äußere Schein maßgebend sein, sondern allein das Motiv. Als Zusammenfassung aller Ausführungen Kants über das Wesen der Sittlichkeit in der Kritik der praktischen Vernunft und in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ergibt sich, daß Handlungen aus Furcht oder aus Hoffnung begangen, nicht sittlich sind; eine eudämonistisch gerichtete Ethik wird abgelehnt, nur wo die Gesinnung dem Pflichtgesetz gehört, ist eine Handlungsweise recht; sie ist es nicht, falls der Mensch von einem empirischen Interesse dabei geleitet ist. In der Analytik der praktischen Vernunft[145]) finden wir diese Gedanken, daß der Wille ent-

[143]) Siehe zum Folgenden Will. I. S. 114.

[144]) Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 21. Herausgegeben von Th. Fritzsch.

[145]) Siehe Praktische Vernunft. S. 118 ff. Herausgegeben von Kehrbach.

weder bestimmt sei durch Achtung vor dem Gesetz oder durch die Vorstellung eines gewollten Gegenstandes. Im letzten Falle wäre das Ziel des menschlichen Wollens Glückseligkeit und das Motiv die Lust. Sie können aber niemals Objekte allgemeinen Wollens werden, weil sie materiell sind und der auf sie gerichtete Wille den Bedingungen dieses Materiellen unterworfen ist. Objekte derart können also nie Grundlage für ein Sittengesetz werden.[146]) Eudämonismus ist letztlich durch Egoismus bestimmt und deshalb nicht sittlich, weil ein rein äußerlicher Bestimmungsgrund Motiv des Handelns ist.[147]) Achtung vor dem Sittengesetz muß also immer meine Handlungsweise, meine Willensrichtung, meine Maxime bestimmen. Eine Folge dieser Überlegungen ist die erste Form des allgemein gültigen Sittengesetzes: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde."[148]) Jede Handlung aus Neigung hat zurückzutreten vor der Handlung in Befolgung dieses Sittengesetzes. Dies ist niemals als Zwang gegeben, damit wäre der Mensch ein Sklave, er wäre nicht für seine Handlungen von sich selbst, sondern vom Zwange bestimmt. Die Freiheit der Entscheidung ist dem Menschen gelassen, allerdings legt Kant großen Wert darauf, daß sein Imperativ unbedingte Allgemeingültigkeit besitzt, kategorisch ist.[149]) In dem rein sittlichen Willen ist der Wert der Persönlichkeit begründet. Er stellt die absolute Würde der Person her, auf Grund deren sie stets sich selbst als Zweck, nie als Mittel zum Zweck ansehen darf und muß. Die Sittlichkeit ist von Kant auf eine reine Höhe geführt, sie ist unberührt von allen mit der Empirie gegebenen Nebenzwecken. Gerade die Art, wie Kant dies sittliche Bewußtsein als die Grundlage zur Überwindung alles Bösen grundlegend geklärt hat, ist sein bleibendes Verdienst. Dieser Wille, durch Eigengesetzlichkeit bestimmt, nie heteronom, immer autonom, erfordert nun als Voraussetzung eine mögliche und wirkliche Freiheit, nicht Willkür, sondern eine Freiheit, die durchaus mit Gesetzmäßigkeit vereinbar ist. Die Identität von Autonomie und Freiheit ist für Kant feststehend, d. h. mit der Autonomie ist auch Freiheit gegeben. Freiheit als objektiver Begriff ist allerdings nicht möglich, nur jenseits der Erscheinungswelt in einer intelligiblen Welt.[150]) Diese Freiheit muß natürlich Voraussetzung für den kategorischen Imperativ sein, denn ein Handelnmüssen setzt immer seine Möglichkeit voraus, welche durch die Freiheit im Gebiet der praktischen Vernunft gegeben ist. Mit seinem Gottesbegriff kann Kant den Freiheitsbegriff wohl in Einklang bringen, weil er ja dem Pantheismus Spinozas nicht anheimfällt, wo die

[146]) Siehe praktische Vernunft. S. 32. [147]) Siehe ebenda S. 51—69.
[148]) Siehe Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 55 (Fritzsch).
[149]) Vgl. ebenda Abschn. II.
[150]) Vgl. Kritik der reinen Vernunft. S. 441 (Kehrbach).

Freiheit durch den Gottesbegriff erdrückt wird. Eine göttliche Wirksamkeit untergräbt nie den Freiheitsgedanken, weil alle Handlungen in der Erscheinungswelt erfolgen. Während Gottes Schöpfung zeitlos erfolgt, vollziehen sich die Handlungen der Menschen immer in der Zeit, stehen also nie im Widerspruch damit. Diese Freiheit des Menschen ist immer zeitlich bestimmt. Daher ist er nur seinem intelligiblen Charakter nach ein unabhängiges, freies Wesen, und unser empirischer Charakter ist nur als eigene freie Tat möglich auf Grund unseres intelligiblen Charakters.[151]) Der empirische bringt die Notwendigkeit der Handlung, der intelligible Charakter bringt die Freiheit der Handlung in ihrer Äußerung.

Am Schluß seiner Kritik der praktischen Vernunft faßt Kant alle seine Betrachtungen zusammen.[152]) „Der erstere Anblick einer zahllosen Weltmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt." Das Böse ist vom Menschen selbst verschuldet. Aber trotz dieser erdrückenden Tatsache kann ihm nichts auf der Welt seinen Willen rauben; sein intelligibles Ich, sein sittliches Bewußtsein, kraft dessen er das Böse überwinden kann, bleibt ein unverlierbares Eigentum. So ist der Mensch am Übel mit beteiligt, sofern es von ihm selbst rührt. Die Ereignisse des Kausalmechanismus sind nicht durch sein Wesen bestimmt, sie hat er nach Möglichkeit geduldig zu tragen. Aber kein Faktum kann sein eigentliches Wesen und seine sittliche Freiheit beeinträchtigen, sie kann und muß er in den Dienst der Überwindung des Bösen stellen; dann sind die Fesseln des Daseins leichter zu tragen. Das ist das Großartige an der Theodizee Kants, daß er alles vom Menschen getan wissen will, was irgendwie der Beseitigung, ja Aufhebung aller Übelstände in der Welt zuträglich sein kann.

So finden wir bei Kant eine moralisch-religiös vertiefte Theodizee, da die ontologisch-metaphysische der Vergangenheit nicht zum Ziel geführt hatte. Der Zweck der Welt ist der sittliche Mensch oder, wie im Anklang an christliche Lehre in der Religion innerhalb usw. gesagt wird, das Reich Gottes. Das Übel ist eine Aufgabe für den Menschen;

---

[151]) Siehe Praktische Vernunft. S. 118 ff. [152]) Siehe ebenda S. 193 ff.

der neue große Grundgedanke ist die Überzeugung von dem Wert der freien, sittlichen Persönlichkeit, die über die Welt erhaben ist. Über die Welt urteilen kann nicht der empirische Mensch, getrieben von seinem Verlangen, von der Sinnlichkeit; ein Urteil über die Welt, über deren Wert und Unwert steht allein dem sittlichen Empfinden des Menschen zu, durch das wir gleichzeitig über allen Unwert der Welt, über alles Böse hinausgehoben werden. So ist die Theodizee für Kant eine Aufgabe, die Welt ist nur das, was wir aus ihr machen. Alles äußere Weltgeschehen, auch das Böse, soll uns nur zur Förderung unserer sittlichen Betätigung dienen, die sittliche Freiheit ist allein anzuerkennen als Grundlage unseres sittlichen Bewußtseins, sie schafft die Möglichkeit, alles Böse in der Welt zu überwinden.[153])

In der Nachfolge von Kant haben die Denker des deutschen Idealismus diese seine Ansichten, den Glauben an die Freiheit und letzte Bereitwilligkeit des menschlichen Willens, das Übel zu überwinden dadurch, daß man durch die Tat Werte an seine Stelle setzt, weitergetragen, oft nicht ohne der Betrachtung würdige, eigene Anschauungen über das Wesen des Sittlichen. Auf die Ethik von Fichte,[154]) von Schelling,[155]) von Hegel,[156]) von Schleiermacher,[157]) auf die sittlichen Anschauungen von Schiller[158]) und Goethe,[159]) sie darlegend, einzugehen, ist hier nicht am Platze; uns ist nur darum zu tun, eine Seite des Theodizeeproblems durch Darlegung dessen, daß und wie sie geschichtliche Wirklichkeit geworden sind, zu beleuchten. Wir haben ohne Zweifel ein Recht, auf Kant ausführlicher hinzuweisen, da sein ganzes Werk fast als ein Versuch einer Lösung des Theodizeeproblems angesehen werden kann und der für ihn allein gangbare Weg gerade für unsere im letzten Teil behandelten Fragen besonders wichtig ist.

Es ist wohl möglich, die verschiedenen Interessen bei der Überwindung des Übels auf der Grundlage einer sittlich-freien Persönlichkeit abzuwägen, etwa einer mehr eudämonistisch gerichteten Ethik die von Kant entgegenzustellen, die die Pflicht als Gehorsam aus Achtung vor dem Sittengesetz stark betont. Für das Problem der Theodizee ist das direkt ein nicht so entscheidender Gesichtspunkt, da hier der Grad, wie eine Ethik zur sittlichen Tat führt, wie sie sich im Leben bewährt, wichtiger ist. Ein anderes ist dagegen gerade im Rahmen unserer Betrachtung zum Schluß in den

---

[153]) Eine zusammenfassende Darstellung über die allgemeine Bedeutung Kants für das Theodizeeproblem siehe bei Lempp und Willareth I. S. 241 ff. bzw. 93 ff.

[154]) Siehe ausführlich bei Will. II. S. 11 ff.

[155]) Siehe Will. II. S. 43 ff. [156]) Siehe ebenda S. 75 ff.

[157]) Siehe ebenda S. 32 ff. [158]) Siehe Lempp S. 354 ff.

[159]) Siehe J. Kremer, Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts. S. 207 f. Berlin. 1909.

Vordergrund zu stellen, das ist der Unterschied zwischen einer Individual- und Sozialethik, also die Frage, ob es dringenderes Anliegen für jeden sein müsse, für sich selbst das Übel zu mildern, darnach zu trachten, es in seinem Interesse zu überwinden, oder aber sich als im Dienste der Allgemeinheit stehend anzusehen, sich als Glied im Ganzen zu fühlen, ob sein eigener Wille nicht in dem der Gesamtheit ausgelöscht werden, wohl aber die Belange aller über die eigenen stellen solle, das unbedingte Interesse also dahin zu gehen habe, daß der Wille der Menschheit und der eigene nicht unterschiedlichen Zielen zustreben. Verschiedenartige Ansichten sind möglich, das eigene Interesse kann verschieden stark betont werden. Unserer Meinung nach — das ist bei der historischen Betrachtung schon klar geworden — ist das Glück der Gemeinschaft höher zu stellen; das der einzelnen wird dabei ebenfalls zur Wirklichkeit werden.

Soll die Überwindung des Übels auf dem Boden der sittlichen Freiheit mit dem Ziel der Glückseligkeit der Gesamtheit und damit auch des einzelnen realisiert werden, so wäre zu fragen, ob wir in unserem Dasein heute Tatsachen finden, die grundsätzlich der Entwicklung dieser Freiheit im Wege stehen, die hindern, daß die Menschheit von sich aus statt des Bösen das Gute setze. Eine nähere Untersuchung müßte diese Frage klären, müßte dann auch Wege weisen, die zu einer möglichen Beseitigung dieser Übelstände führen. (Zu prüfen wäre etwa, ob der Menschheit das Bewußtsein der sittlichen Freiheit nahe genug gebracht ist — ohne Zweifel hat der Geist des Materialismus in weitgehendem Maße das Wissen um diese Freiheit beeinträchtigt —, ob wirkliche Hemmungen der Freiheit möglich sind, etwa in Affekt- oder Rauschzuständen der verschiedensten Art, und wie all das, was dazu führt, auszuschalten ist.)

Die Schlußwendung, die unsere Untersuchung genommen hat, macht uns deutlich, wie bei der letztbesprochenen Gruppe von Lösungsversuchen des Theodizeeproblems Wissenschaft und Leben direkt Hand in Hand gehen, bezw. wie hier der Wirklichkeit des Übels im alltäglichen Leben durch die Forderung des Geistes nach Realisierung des Guten eine gleichkräftige Größe entgegengesetzt wird, die genau wie jene in die Sphäre des praktischen Lebens gehört. Das ist der Grund, weshalb wir diese Art der Lösung des Problems für die wichtigste halten, obwohl — das sei noch einmal gesagt — bei Betonung des Gedankens einer Überwindung das Übel als noch vorhanden durchaus vorausgesetzt ist, die Möglichkeit der letzten Frage einer Theodizee, warum das Übel zur Struktur unseres Daseins gehöre, durchaus bestehen bleibt. Der Mensch kann darauf keine Antwort geben, eine solche Problemstellung führt zum Verzicht, aber nur zum Verzicht auf eine Theodizee im engsten Sinne. Eine Lösung darüber hinaus schenkt der Glaube an die sittliche Freiheit des Menschen.

Bibliographie.

Eine Darstellung der gesamten Geschichte des Problems gibt es nicht. Einzelne Phasen werden behandelt in:

K. Gronau, Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung. Tübingen. 1922.
Teils geschichtlich, teils systematisch, hauptsächlich eine Behandlung des Einflusses der stoischen Theodizee auf die altchristliche Literatur.

P. Barth, Die stoische Theodizee bei Philo. (In der Heinze-Festschrift, S. 14 ff.)

Adelheid Thönes, Die philosophischen Lehren in Leibnizens Theodizee. Halle. 1907.

O. Willareth, Die Lehre vom Übel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant. Straßburg. 1898. — Fortsetzung ist:

O. Willareth, Die Lehre vom Übel in den großen Systemen der nachkantischen Philosophie und Theologie. Sand (Baden). 1903.

Über das Theodizeeproblem im 18. Jahrhundert haben geschrieben:

O. Lempp, Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts. Leipzig. 1910.

J. Kremer, Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts. Berlin. 1909.
(Beide Arbeiten sind gekrönte Preisschriften.)

H. Lindau, Die Theodizee im 18. Jahrhundert. Leipzig. 1911.
Hier ist besonders die Entwicklung von Leibniz zu Kant, vom theoretischen Dogma zum praktischen Idealismus unter Verwertung zahlreichen historischen Materials herausgearbeitet, während Lempp in der Behandlung einzelner Philosophen und ihrer Stellung zur Theodizeefrage ausführlicher ist.
Bei Lindau gleichzeitig ein interessanter Anhang über die Dokumente des literarischen Streites um das Theodizeeproblem im 18. Jahrhundert.

K. Wolf, Schillers Theodizee. Leipzig. 1909.

Bei fast allen finden sich weitere Literaturangaben.

Das Material für das Theodizeeproblem muß im übrigen zusammengetragen werden aus den großen Lehrbüchern der Philosophie-, Religions- und Dogmengeschichte:

Philosophiegeschichte: Windelband, Überweg (hier reiches bibliographisches Material für unser Problem und die eng anschließenden Fragen), K. Vorländer, Kuno Fischer und andere.

Für das Altertum ist sehr wertvoll das oft zitierte Werk von Gomperz, Griechische Denker; außerdem Zeller, Die Philosophie der Griechen.

Windelband ist seiner großen Überblicke wegen sehr wertvoll für eine großzügige historische Behandlung.

Religionsgeschichte: Chantepie de la Saussaye, Tiele-Söderblom, Clemen: Die Religionen der Erde.

Für den gegenwärtigen Stand der nichtchristlichen Kulturreligionen:
C. Clemen, Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand. 2 Bde. Teubner. 1921.
Dogmengeschichte: Harnack, Loofs, Seeberg; für Protestantismus: O. Ritschl.

Bei dem in der Grundlegung gezeigten vielumfassenden Begriffe der Theodizee ist äußerst wertvoll:
R. Eucken, Lebensanschauungen der großen Denker. 12. Aufl. 1918.

Bis zum 18. Jahrhundert ist Material auch in etwa zusammengetragen bei Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique. Vollständige Ausgabe von Des Maiseaux. 4 Bde. Rotterdam. 1740.

Gottsched hat Bayles Werke ins Deutsche übersetzt. Es kommen in Frage die Artikel über Chrysipp, Manichäer, Origenes und andere.

Eine systematische Behandlung des Problems kommt nur vereinzelt vor, meist in den Arbeiten über Religionsphilosophie oder in einzelnen Dogmatiken bei den das Problem berührenden Fragen (Gott, Welt, Sünde, Vorsehung u. a.).

Außerdem seien genannt als Arbeiten über die Religionsphilosophie:
O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 3. Aufl. 1896.
Hier ist eine knappe, systematische Behandlung des Problems auf geschichtlicher Grundlage gegeben.
R. Seydel, Religionsphilosophie im Umriß. Leipzig. 1893.
Fr. Brunstäd, Die Idee der Religion. S. 256 ff. Halle. 1922.

Nicht zu vergessen ist das bekannte Werk von
Leibniz, Theodizee. Übersetzt und mit Anmerkungen herausgegeben von R. Habs oder J. H. von Kirchmann. Leipzig. 1879.

Schließlich seien von weniger wertvollen Arbeiten genannt:
King, De origine mali. London. 1702. (Über dies Werk vgl. die Ausführungen Lempps a. a. O. S. 122 ff.)
Baumeister, Historia de doctrina de optimo mundo. 1741.
Wolfart, Controversiae de mundo optimo, origine et permissione mali. 1742.
Villaume, Von dem Ursprung und der Absicht des Übels. 1784/87.
J. J. Wagner, Theodizee (in Dialogform). Würzburg. 1809.
A. Jung, Panazee und Theodizee. Leipzig. 1875.
E. L. Fischer, Das Problem des Übels und die Theodizee. Mainz. 1883. (Eine Reaktion gegen den am Ende des vorigen Jahrhunderts aufkommenden Pessimismus).
Oelzelt-Newin, Kosmodizee. 1897.

Siehe weitere Literatur in Eislers Wörterbuch, in den Artikeln Böse, Gut, Optimismus, Pessimismus, Übel u. a.

An ausländischer Literatur sei genannt:
Conti, Dio e il male. 1865. Naville, Le problème du mal. 1868.
L. Bourdeau, Cause et origine du mal. 1900.

Lebenslauf.

Am 28. September 1907 wurde ich, Hans Kühler, als Sohn des Handelsvertreters Johannes Kühler, wohnhaft zu Elberfeld, in Elberfeld geboren. Ich bin preußischer Staatsangehörigkeit und evangelischen Bekenntnisses.

Von Ostern 1914 bis Ostern 1917 besuchte ich die Vorschule des städt. Realgymnasiums zu Elberfeld und trat alsdann in die Sexta des städt. Gymnasiums zu Elberfeld ein. Im März 1926 verließ ich diese Anstalt mit dem Zeugnis der Reife, um mich dem Studium der evangelischen Theologie und der Philosophie zu widmen.

Vom Sommersemester 1926 bis Wintersemester 1926/27 studierte ich an der Universität Marburg, im Sommersemester 1927 und Wintersemester 1927/28 in Tübingen, seit dem Sommersemester 1928 in Bonn.

Die mündliche Doktorprüfung bestand ich am 10. Juli 1929. Seitdem halte ich mich zur Vorbereitung auf die erste theologische Prüfung in Bonn auf.